EL YO SOBERANO

ÉLISABETH ROUDINESCO

ENSAYO SOBRE LAS DERIVAS IDENTITARIAS

DEBATE

El yo soberano

Ensayo sobre las derivas identitarias

ÉLISABETH ROUDINESCO

Traducción de
Juan Vivanco Gefaell

DEBATE

Cuanto más clara es la luz, más negra es la oscuridad... Es imposible apreciar correctamente la luz sin conocer las tinieblas.

JEAN-PAUL SARTRE

Prólogo

Desde hace unos veinte años parece que los movimientos de emancipación han variado el rumbo. Ya no se preguntan cómo cambiar el mundo para que sea mejor, sino que se dedican a proteger a las poblaciones de lo que las amenaza: desigualdades crecientes, invisibilidad social, miseria moral.

Por consiguiente las reivindicaciones son lo contrario de lo que habían sido durante un siglo. Se lucha menos por el progreso, y a veces, incluso, se rechazan sus logros. Se exhiben los sufrimientos, se denuncia la ofensa, se da rienda suelta a los afectos, señas de identidad que expresan un afán de visibilidad, en ocasiones para expresar indignación y en otras para reclamar el reconocimiento.[1] Las artes y las letras tampoco se libran del fenómeno, porque la literatura nunca ha estado tan preocupada por la «vivencia» como hoy en día. En la novela, más que la reconstrucción de una realidad global, se busca una manera de contarse a sí mismo sin distancia crítica, recurriendo a la autoficción[2] o incluso a la abyección, de modo que el autor puede desdoblarse indefinidamente afirmando que todo es verdad porque todo está inventado. De ahí el síndrome del camaleón: «Se le coloca sobre algo verde y se vuelve verde, se le tiende sobre algo azul y se vuelve azul, se le sitúa sobre una manta escocesa y se vuelve loco, estalla, muere».

Hace poco Gérard Noiriel, historiador de movimientos sociales, señalaba que a los archivos de las bibliotecas acudían menos historiadores profesionales y más «aficionados a la historia», que muchas veces se dedicaban a reconstruir su árbol genealógico para «contar la historia de su aldea, de sus

antepasados, de su comunidad, etc.».[3] Por lo tanto, esta autoafirmación —transformada en hipertrofia del yo— sería el signo distintivo de una época en la que cada cual trata de ser él mismo soberano, como un rey, y no como otro.[4] Pero, en cambio, se impone otra manera de someterse a la mecánica de la identidad: el repliegue. Puede haber varias definiciones de la identidad. Si uno dice «Yo soy mí mismo», «Pienso luego existo», «Quién soy yo si no soy lo que habito» o incluso «Eso piensa donde no existo» o «Yo es otro»[5] o, por qué no, «Dependo de una alteridad» o «Dependo de los demás para saber quién soy», o también «Yo soy Charlie», afirma la existencia de una identidad universal —consciente, inconsciente, habitada por la libertad, dividida, siempre «otro» siendo uno mismo—, independiente de las contingencias del cuerpo biológico o del territorio de origen. En todos estos casos se rechaza la pertenencia, en el sentido del arraigo, para hacer hincapié en que la identidad es ante todo múltiple e incluye lo ajeno en uno mismo.[6] Pero si, por el contrario, la identidad se asimila a una pertenencia, el sujeto se reduce a una o varias identidades jerarquizadas y se borra la idea del «Yo soy yo y eso es todo».[7] Esta segunda definición de la identidad, ampliamente inspirada en los estudios de interpretación psicoanalítica posfreudiana, es lo que se examinará en las páginas siguientes. En el primer capítulo repaso varias formas modernas de la asignación de identidad,[8] a cuál más melancólica, que obedecen a un afán de acabar con la alteridad, reduciendo al ser humano a una experiencia específica. En el segundo analizaré las variantes que han afectado a la noción de «género». A fuerza de derivados, esta ya no se utiliza como una herramienta conceptual destinada a aquilatar un enfoque emancipador de la historia de las mujeres —como ocurrió hasta el año 2000—, sino para sostener, en la vida social y política, una ideología de la pertenencia

normativa que llega a anular las fronteras entre el sexo y el género.

Los tres capítulos siguientes se ocuparán de las distintas metamorfosis de la idea de «raza». Después de que en 1945 se erradicara de las ciencias y las humanidades, hoy la han desempolvado los estudios llamados «poscoloniales», «subalternistas» y «descoloniales», inspirados en varias grandes obras de pensadores de la modernidad: Aimé Césaire, Edward Said, Frantz Fanon o Jacques Derrida. También en este caso, unas herramientas conceptuales creadas con suma sutileza se han reinterpretado y retorcido a ultranza para defender los ideales de un nuevo conformismo de la norma, del que son buenos ejemplos ciertos adeptos del transgenerismo *queer*, los Indígenas de la República y otros movimientos que andan en busca de una quimérica política identitaria.

En cada etapa de este ensayo analizaré los abundantes neologismos que jalonan el «habla oscura» de todas estas derivas.

En el último capítulo del libro estudiaré el modo en que la noción de «identidad nacional» ha reaparecido en los discursos de los polemistas de la extrema derecha francesa, asustados ante la amenaza del «gran reemplazo» de la identidad propia por una alteridad demonizada: el migrante, el musulmán, Mayo del 68, la gestación subrogada, la revolución francesa, etc. Este planteamiento mitifica un pasado imaginario para maldecir el presente. Con ello, ensalza lo que los identitarios del otro bando rechazan: la identidad blanca, masculina, viril, colonialista, occidental, etc. Para estos otros —que, de hecho, se llaman a sí mismos «Identitarios» (con «i» mayúscula)—, nuestras aldeas de antaño, nuestras escuelas, nuestras iglesias, nuestros valores estarían amenazados por los nuevos bárbaros: Eurodisney, los vientres de alquiler indios, los que tienen nombres impronunciables, las comunidades polígamas, etc.

En conclusión, y al final de esta inmersión en las tinieblas del pensamiento sobre la identidad, donde a menudo se mezclan el delirio, la conspiranoia, el rechazo al otro, la incitación al asesinato y la racialización de las subjetividades, daré algunas pistas que nos ayuden a salir de la desesperanza y a concebir un mundo posible donde cada cual se guíe por el principio del «Yo soy yo y eso es todo», sin negar la diversidad de las comunidades humanas ni esencializar lo universal o la diferencia. «Ni demasiado cerca, ni demasiado lejos», decía Claude Lévi-Strauss para dar a entender que la uniformidad puede llevar al mundo a su extinción tanto como la fragmentación de las culturas. He ahí el significado profundo de este trabajo.

1
La asignación de identidad

Beirut 2005: ¿quién soy?

En la velada posterior a un simposio sobre psicoanálisis en el mundo árabe e islámico, celebrado en Beirut en mayo de 2005, [1] tuve la oportunidad de conocer a un gran empresario de prensa, erudito y elegante: Ghassan Tueni. Me saludó con entusiasmo, encantado, decía, de recibir a una «ortodoxa» en su suntuosa morada. Yo, sorprendida, le dije que no era ortodoxa y él, al momento, me contestó: «¡Pero si es usted rumana!» y añadió que él pertenecía a la comunidad griega ortodoxa y que, en primeras nupcias, se había casado con una drusa. De modo que estaba familiarizado con las «identidades mixtas». Después de aclararle que yo no era rumana ni ortodoxa y que, además, en mi familia había judíos y protestantes, agregué que había recibido una educación católica de unos padres más bien descreídos, pero que dadas las escasas tradiciones del culto católico que me habían transmitido, me sentía más bien atea —o «fuera de la religión»—, sin llegar a ser anticlerical: no sabía qué era eso de las «identidades mixtas». Él me replicó, con guasa: «Así que es usted atea cristiana, de origen ortodoxo y de obediencia católica». Como yo no era atea en el sentido de un compromiso, ni verdaderamente cristiana pese a estar bautizada, acabé explicándole que mi madre, partidaria ante todo de la laicidad republicana, había nacido en el seno de una familia alsaciana, protestante por parte de padre e «israelita» parisina por parte de madre, y que ambos preferían la

denominación «HSP» (*Haute Société Protestante*, «Alta Sociedad Protestante») y así eludían la palabra «judío» en nombre de un asimilacionismo militante. Mi padre, por su parte, que procedía de una familia judía de Budapest —muy francófila y no practicante—, odiaba a los popes, a los rabinos y la sinagoga, y abrazaba sin reservas los ideales de la República francesa. Por eso prefería llamarse «volteriano», aunque, por motivos meramente estéticos, era un ferviente admirador de la Iglesia católica romana y sobre todo de la pintura del Renacimiento: Italia era su segunda patria después de Francia, y Roma, su ciudad preferida. Como temía al antisemitismo y aspiraba a estar bien integrado, le encantaba mentir sobre sus orígenes diciendo que su padre era ortodoxo y él se había convertido al catolicismo. Yo veía como un fantasma de otro tiempo esa manera de ocultar su judeidad, ya fuera pretendiendo ser «israelita», ya fuera refiriéndose a una identidad confesional. Entonces, otro invitado se incorporó a nuestra conversación señalándome que, sin ser «francesa de pura cepa», había adquirido la «ciudadanía francesa». Me vi obligada a contestarle que esos términos no me gustaban y que, además, yo no era una ciudadana francesa «de pura cepa», dado que las cepas, como las razas, no existen, ni lo era de adquisición, porque había nacido francesa de padres franceses. Y como me preguntó por la «identidad de Francia», le contesté citando de memoria a Fernand Braudel. La identidad de Francia, dije, no tiene nada que ver con ninguna «identidad nacional», así fuera francesa. La identidad pura o perfecta no existe. De modo que la identidad de Francia siempre estaba dividida —entre sus regiones y ciudades, entre sus ideales divergentes—, aunque la República sea indivisible, laica y social.[2] Francia, ni más ni menos, es la Francia que describe Michelet: varias Francias «cosidas juntas», es decir, la Francia construida alrededor de París que acabó imponiéndose a las distintas Francias. Esa es,

pues, la Francia francesa, formada por todos los aportes migratorios llegados del mundo entero con sus tradiciones, su lengua y su bagaje intelectual. La civilización francesa no existiría sin el acceso de los extranjeros a la identidad de Francia:

> Lo digo de una vez por todas —señalaba Braudel en 1985—, amo a Francia con la misma pasión, exigente y complicada, que Jules Michelet. Sin distinguir entre sus virtudes y sus defectos, entre lo que prefiero y lo que me cuesta más aceptar [...]. Desearía hablar de Francia como si se tratara de otro país, de otra patria, de otra nación. [3]

Durante este diálogo —que me recordaba a esas bromas judías del tipo: «dices que vas a Cracovia para que crea que vas a Lodz»—, por primera vez en mi vida me vi obligada a explicarle a un hombre de gran cultura, lector de Paul Valéry y admirador del viejo humanismo europeo, que yo era simplemente francesa: ciudadana francesa, de nacionalidad francesa, nacida en París, o sea, en Francia, y que no hablaba ni una palabra de rumano, idioma que mi padre solo usaba cuando se enfadaba con su hermana, mi vieja tía. Me resultaba mucho más sencillo reivindicar esa «francidad» que someter mi identidad a contorsiones como: «soy judeo-rumano-alsaciana-medio-germánica» y, ya puestos, un cuarto de vienesa por mi antepasado materno Julius Popper, conquistador de Patagonia, o incluso marcada con el sello de la «blanquedad». Carcajada: «¡Claro, cómo no! Y yo soy libanés. Pero digamos que usted, de entrada, es ortodoxa, porque tiene un apellido rumano. Por lo tanto ambos estamos vinculados a las iglesias ortodoxas canónicas autocéfalas. A todo esto, le voy a presentar a mi segunda esposa, Chadia, también ortodoxa, librera y apasionada por el psicoanálisis».

Viniendo de un libanés acostumbrado a vivir en un país en guerra y adepto de una de las diecisiete religiones reconocidas por el Estado, no había en esas palabras nada que pudiera sorprenderme. Por otro lado, él solo podía tener una conversación así con un extranjero, ya que poner en duda la identidad de un compatriota suyo libanés habría sido una gran incongruencia en un mundo donde se supone que todos pertenecen a una comunidad confesional. Mientras que la fe es un asunto privado, la identidad es otra cosa, que se define, para cada individuo, con respecto a una obligación, la de pertenecer a una de las diecisiete comunidades, cada una de las cuales posee su propia legislación y sus jurisdicciones en materia de estatuto personal. No puede haber ninguna identidad subjetiva, política, nacional, sexual o social sin esa marca.[4] En esta configuración, la identidad no depende de la religión ni de una fe cualquiera, sino de una dependencia: una tribu, un clan, una etnia. Se supone que este sistema comunitario, creado por la Francia mandataria con la mejor intención del mundo, debe garantizar el respeto a los equilibrios seculares transmitidos de generación en generación; la única manera, dicen, de no borrar o cosificar las identidades. Con todo, durante la conversación, los interlocutores libaneses —y el propio Ghassan Tueni— aprovecharon para decir que no aprobaban este sistema y preferían la Ilustración francesa, la laicidad y el concepto ciudadano de democracia, muy alejados de todas las formas de organización confesionales, de las que eran, al mismo tiempo, víctimas, herederos y protagonistas.

Samir Kassir, periodista e historiador, defensor de la causa palestina, editorialista del diario *an-Nahar*, cofundador del Movimiento de Izquierda Democrática, había participado en la organización del simposio, convencido de que el psicoanálisis, en sí mismo y con independencia de sus representantes, era portador de una subjetividad peligrosa para los totalitarismos,

los nacionalismos y el fanatismo identitario. Había tenido muchos encontronazos con la censura. En su intervención dio fe de su apego a los ideales del humanismo árabe, reiterando su preferencia por el universalismo de la Ilustración y su rechazo al comunitarismo estricto. Estaba en contra tanto de la dictadura siria como de Hizbulá. Varios días después de haber tomado la palabra en este simposio que, como sabíamos, era de alto riesgo, fue asesinado con un coche bomba. En diciembre le llegó el turno a Gebrane Tueni, el hijo de Ghassan.

Laicidades

Por mi parte, siempre he pensado que el principio de la laicidad es superior a cualquier otro en aras de garantizar la libertad de conciencia y la transmisión de conocimientos, y eso mucho antes de que en Francia tuviéramos que vérnoslas con las derivas identitarias, aunque ya se planteaba la cuestión del islam. Sin embargo, no siento la menor hostilidad de principio hacia el culturalismo, el relativismo o las religiones en general, y considero que las diferencias son necesarias para la comprensión de lo universal. Rechazo la idea de convertir la laicidad en una nueva religión inspirada en un universalismo dogmático, aplicable a todas las naciones. La diversidad y la mezcla son, a mi juicio, las únicas fuentes de progreso. Pero sin un mínimo de laicidad ningún Estado se libraría del yugo de la religión, sobre todo cuando esta se confunde con un proyecto de conquista política, es decir, cuando saca lo peor de sí misma. Por eso, aunque soy muy consciente de que en el mundo hay muchas formas de laicidad tan respetables y eficaces como la del modelo francés, me atengo a la idea general de que la laicidad como tal genera más libertades que cualquier religión investida de un poder político.[5]

Creo también que solo la laicidad puede garantizar la libertad de conciencia y, sobre todo, evitar que a cada sujeto se le asigne una identidad. Por eso, entre otras cosas, en 1989 estuve a favor del proyecto de ley que prohibía el pañuelo islámico en las escuelas francesas, ya que se trata de niñas y chicas menores. Nunca consideré que dicha ley provocara una supuesta «exclusión neocolonial» de los miembros de una determinada comunidad. En Francia, de hecho, la escuela republicana se inspira en un ideal que tiene por objeto separar, en parte, al niño de su familia, sus orígenes y su particularismo, y hace de la lucha contra toda influencia religiosa el principio de una educación igualitaria. En virtud de este principio, ningún alumno tiene derecho a exhibir, en el recinto de la institución escolar, signo ostentoso alguno de su pertenencia a una religión: crucifijo visible, kipá o pañuelo islámico.[6] Dado que Francia es el único país del mundo que reivindica este modelo de laicidad republicana, es preciso defenderlo con uñas y dientes, porque encarna una tradición surgida de la revolución y de la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero esto no supone afirmar que es superior a todos los demás y, por lo tanto, exportable. Querer imponer este modelo a todos los pueblos del mundo sería a la vez imperialista y suicida. Muy distinto de Ghassan Tueni, el padre Sélim Abou, rector de la Universidad Saint-Joseph, presente en la famosa velada de Beirut, era un magnífico jesuita que me hacía pensar en Michel de Certeau. Freudiano convencido, antropólogo anticolonialista, gran conocedor de Latinoamérica y Canadá, había estudiado la trágica epopeya de la república jesuita de los guaraníes, y sus reflexiones sobre la «cuestión de la identidad» le habían llevado a preferir el cosmopolitismo frente a cualquier idea de asignación, incluyendo la confesional.[7] Por otro lado, Abou destacaba que cuanto más se extendía la globalización económica más se intensificaba, en respuesta,

una reacción identitaria igual de brutal, como si la homogeneización de las maneras de vivir, bajo el efecto del mercado, viniera acompañada de la búsqueda de unas supuestas «raíces». Desde esta perspectiva, la mundialización de los intercambios económicos producía una exacerbación de las angustias identitarias más reaccionarias: terror a la abolición de las diferencias sexuales, a la disolución de las soberanías y las fronteras, miedo a la desaparición de la familia, del padre, de la madre, odio a los homosexuales, a los árabes, a los extranjeros, etc.[8]

Frente a esta espiral infernal, Sélim Abou se remitía al famoso juicio de Montesquieu:

> Si yo supiera de algo beneficioso para mi nación que fuera ruinoso para otra, no se lo propondría a mi príncipe, porque soy hombre antes que francés o, mejor dicho, porque soy necesariamente hombre y francés solo por azar. Si supiera de algo beneficioso para mí y perjudicial para mi familia, lo apartaría de mi mente. Si supiera de algo beneficioso para mi familia y no para mi patria, trataría de olvidarlo. Si supiera de algo beneficioso para mi patria y perjudicial para Europa o beneficioso para Europa y perjudicial para el género humano, lo vería como un crimen.[9]

Ese era el mejor antídoto —decía Sélim Abou— contra las provocaciones exacerbadas de Jean-Marie Le Pen, quien repetía hasta la saciedad su adhesión a los principios de una jerarquía de las identidades basada en la endogamia generalizada: prefiero a mis hijas antes que a mis sobrinas, a mis sobrinas antes que a mis vecinas, a mis vecinas antes que a las desconocidas y a las desconocidas antes que a mis enemigos. Por consiguiente, prefiero a los franceses antes que a los europeos, y por último, entre los demás países del mundo, a los que son mis aliados y aman a Francia.

No hay nada más regresivo para la civilización y la

socialización que establecer una jerarquía de las identidades y las pertenencias. Aunque la afirmación de identidad es siempre un intento de oponerse a la marginación de las minorías oprimidas, en ella se advierte un exceso de reivindicación de sí mismo, un deseo loco de no mezclarse con ninguna comunidad distinta de la propia. Y cuando uno adopta este reparto jerárquico de la realidad, se condena a inventar un nuevo ostracismo frente a los que no estarían incluidos en su microcosmos. De modo que, lejos de ser emancipador, el proceso de reducción identitaria reconstruye lo que pretende deshacer. ¿Cómo no recordar aquí a los hombres homosexuales afeminados rechazados por los que no lo son? ¿Cómo no ver que el mecanismo de asignación identitaria es lo que lleva a negros y blancos a rechazar a los mestizos llamándolos *mulâtres*,[*] y a los mestizos, a apelar a la «gota de sangre» que les permitiría situarse en un campo y no en el otro? Y a los sefardíes a discriminar a los asquenazíes, quienes a su vez desprecian a los sefardíes; a los árabes a fustigar a los negros y, recíprocamente, a los judíos a volverse antisemitas, unas veces por el odio a sí mismos y otras, en fechas más recientes, por adhesión a la política nacionalista de la extrema derecha israelí. En el centro de todo sistema de identidad siempre está el lugar maldito del otro, irreductible a cualquier asignación y condenado a avergonzarse de sí mismo.

Las políticas de narciso

Para entender la eclosión de estas angustias identitarias que han acabado convirtiendo el ideal de las luchas emancipadoras en su contrario, hay que referirse a la aparición de lo que Christopher Lasch llamó «la cultura del narcisismo».[10] En 1979 Lasch observaba que la cultura de masas, tal como se

había desarrollado en la sociedad estadounidense, había generado patologías imposibles de erradicar. Y achacaba al psicoanálisis posfreudiano la responsabilidad de haber validado esta cultura, transformando al sujeto moderno en una víctima de sí mismo, incapaz de interesarse por algo que no fuera su ombligo. A fuerza de ocuparse exclusivamente de sus angustias identitarias, el sujeto de la sociedad individualista estadounidense, según Lasch, se había convertido en el esclavo de una nueva dependencia, cuya encarnación es el destino trágico de Narciso, mucho más que el de Edipo. En la mitología griega, Narciso, fascinado por su reflejo, cae al agua y se ahoga porque es incapaz de comprender que su imagen no es él mismo. Dicho de otro modo, se condena a morir porque no entiende la diferencia entre él mismo y la alteridad. Se vuelve dependiente de un anclaje identitario asesino que le lleva a necesitar a los demás para quererse a sí mismo, sin concebir, no obstante, lo que es una verdadera alteridad. Entonces al otro se le considera un enemigo y se niega su diferencia. Como ya no se admite ninguna dinámica conflictiva, cada cual se refugia en su pequeño territorio para pelear contra su vecino. Estar obsesionado por el cuerpo, por una buena imagen de sí mismo, proclamar sus deseos sin sentirse culpable, anhelar el fascismo o el puritanismo, tal sería el credo de una sociedad a la vez depresiva y narcisista, cuya nueva religión sería la creencia en una terapia del alma basada en el culto a un ego hipertrofiado.

En un ensayo posterior, publicado cinco años después, Lasch señalaba que, en una época revuelta como la de los años ochenta, la vida diaria estadounidense se había convertido en un ejercicio de supervivencia:

> La gente vive al día. Evita pensar en el pasado por miedo a sucumbir a una «nostalgia» deprimente; y cuando piensa en el futuro lo hace para encontrar la forma de protegerse de los desastres que

> todos o casi todos esperan. [...] Asediado, el yo se encoge hasta quedar reducido a un núcleo defensivo, armado contra la adversidad. El equilibrio emocional requiere de un yo mínimo, ya no es el yo imperial de antaño.[11]

Lasch tuvo el gran mérito de llamar la atención sobre la aparición de un gran fantasma de pérdida de la identidad. En un mundo recién unificado y desprovisto de enemigo exterior —desde la desafección política de los años ochenta hasta la caída del muro de Berlín—, cada cual podía creerse personalmente víctima de tal desastre ecológico, tal accidente nuclear, tal trama o, simplemente, de su vecino: transgénero, poscolonialista, negro, judío, árabe, blanco, sexista, violador, zombi. La lista es ilimitada. Este fenómeno no ha hecho más que amplificarse a principios del siglo XXI, como si el objetivo de toda lucha fuera la preservación de sí mismo.

BERKELEY 1996

Más tarde, la cultura de la identidad ha ido reemplazando a la cultura del narcisismo y, en un mundo fluido como el nuestro, se ha convertido en una de las respuestas al debilitamiento del ideal colectivo, al declive de los ideales de la revolución y a las transformaciones de la familia. Es entonces cuando se ha podido decir que las luchas llamadas «societales» sustituyen a las luchas sociales. Esta cultura de la identidad tiende a introducir los procedimientos del pensamiento en las experiencias de la vida subjetiva, social o sexual. Con esta perspectiva, todo comportamiento se vuelve identitario: las maneras de comer, de acostarse con alguien, de dormir, de conducir un coche. Cada neurosis, cada particularidad, cada vestido que se lleva puesto remite a una asignación de

identidad, según el principio generalizado del conflicto entre uno mismo y los demás.

Tuve ocasión de comprobarlo en septiembre de 1996 durante una estancia en la Universidad de Berkeley, en la costa oeste de Estados Unidos, laboratorio de todas las teorías de vanguardia. Me había invitado mi amigo Vincent Kaufmann, profesor de Literatura, que vivía en el campus con su familia. Me quedé muy sorprendida al ver que él no lograba reunir, para un convite alegre y amistoso, a los profesores de su departamento. Cada cual blandía su modo de vida como un fetiche: uno era vegetariano y debía llevar sus propios platos, otro padecía horribles alergias que no le permitían quedarse toda la velada a causa de unas partículas que consideraba peligrosas para su salud; un tercero tenía rituales de sueño diario que lo obligaban a acostarse a las nueve de la noche, por lo que debía cenar a las seis de la tarde; mientras que el cuarto, por el contrario, no toleraba sentarse a la mesa antes de las diez de la noche; había quien no soportaba la idea de que se sirvieran quesos en la comida, por no hablar de los que se ponían frenéticos con el barullo que armaban los niños pequeños... En una palabra, cada uno estaba dispuesto a acudir a la hora que le conviniera y a condición de llevar su propia comida y bebida. Aparte de eso, todos eran encantadores, inteligentes, refinados, sumamente cultos. Todos practicaban la hospitalidad como solo saben hacerlo los intelectuales estadounidenses.

Aquel día no pude evitar acordarme de esta reflexión de Michel Foucault cuando llegó a la Universidad de Vincennes en 1969:

> Era difícil decir cualquier cosa sin que le preguntaran a uno: «¿Desde dónde hablas?». Esta pregunta me dejaba completamente aturdido. En el fondo me parecía una pregunta policial. Bajo la apariencia de una pregunta teórica y política («¿Dónde te sitúas

cuando hablas?»), en realidad me preguntaban por mi identidad: «A ver, ¿tú quién eres?», «Dinos si eres marxista o no eres marxista», «Dinos si eres idealista o materialista», «Dinos si eres profesor o militante», «Enséñanos tu carnet de identidad, di en nombre de qué vas a poder circular para que sepamos dónde estás».[12] Por eso no me extraña que Mark Lilla, militante de la izquierda estadounidense y profesor de Ciencias Humanas en la Universidad de Columbia, se pusiera hecho una furia, en 2017, al comprobar una vez más los estragos de la política identitaria (*identity politics*):

En la página web del Partido Demócrata —decía—, en el apartado «gente», hay una lista de enlaces. Y cada enlace lleva a una página hecha a medida para agradar a un grupo o a una comunidad distinta: las mujeres, los hispanos, los estadounidenses étnicos (de origen europeo), la comunidad LGTBQ+, los amerindios, los estadounidenses de origen asiático, los estadounidenses oriundos de las islas del Pacífico... hay diecisiete grupos de este tipo y diecisiete mensajes distintos. ¡Ni que fuera la web del Gobierno libanés...![13]

2
La galaxia del género

PARÍS 1949: NO SE NACE MUJER

«No se nace mujer: se llega a serlo».[1] Cuando, en 1949, Simone de Beauvoir escribió esta frase en *El segundo sexo*, no sospechaba que esta importante obra daría lugar, al otro lado del Atlántico, a todos los trabajos literarios, sociológicos y psicoanalíticos de los años setenta que distinguían entre el sexo, o el cuerpo sexuado, y el género (*gender*) como construcción de identidad. Desde Robert Stoller[2] hasta Judith Butler, pasando por Heinz Kohut, desde el estudio de la transexualidad hasta el del *self* narcisista y más tarde del transgénero o del *queer*, por todos lados encontramos, aunque no siempre citada, la gran cuestión de Beauvoir que permitió, por primera vez, tener una visión distinta de todas las condiciones rechazadas por la historia oficial y, entre ellas, la más escandalosa, la de «devenir mujer». Cuando en 1949 se publicó *El segundo sexo* se armó un escándalo, como si el libro hubiera salido del mismísimo infierno de la Biblioteca Nacional. Y eso que no era nada parecido a un relato del marqués de Sade, ni a un texto pornográfico, ni a un tratado de erotismo. Beauvoir estudiaba la sexualidad como lo habrían hecho un investigador, un historiador, un sociólogo, un antropólogo, un filósofo, basándose en el trabajo de Alfred Kinsey[3] y en las obras de un número impresionante de psicoanalistas, tomando en consideración no solo la realidad biológica, social y psíquica de la sexualidad femenina, sino

también los mitos fundadores de la diferencia de los sexos, ideados por los hombres y por las mujeres, sin olvidar el ámbito de la vida privada. Es decir, hablaba de sexualidad, y concretamente de la sexualidad femenina, en todas sus formas y con todo detalle. De repente, el sexo femenino irrumpía de un modo nuevo y paradigmático en el ámbito del pensamiento: en adelante se hablaría de *El segundo sexo* como se hablaba de *El discurso del método*, de *Las confesiones* o de *La interpretación de los sueños*. Y este libro magnífico dio pie a una renovación profunda del pensamiento feminista. A partir de entonces ya no bastaría con luchar por la igualdad social y política. También habría que tener en cuenta, como objeto antropológico y vivencia existencial, la sexualidad femenina.

Simone de Beauvoir no conceptualizaba la noción de género y pasaba por alto que, desde siempre, las sociedades habían hecho clasificaciones distintas de la sexualidad con arreglo a la anatomía y a la construcción de la identidad. Como bien señala Thomas Laqueur, en todos los planteamientos sobre la sexualidad estas dos nociones nunca son coincidentes. O bien se afirma, de Aristóteles a Galeno, que el género domina al sexo, de modo que las mujeres y los hombres pueden situarse, según su grado de perfección metafísica, a lo largo de un eje en el que el hombre ocupa el lugar soberano, o bien, como en el siglo XIX, se sostiene, por el contrario, que el sexo en el sentido biológico y anatómico define al género: monismo por un lado (el sexo único), dualismo por el otro (diferencia anatómica). En ambos casos, siempre se considera que la masculinidad es superior a la feminidad: es lo que llamamos «falocentrismo». [4]

La teoría freudiana de la sexualidad es una síntesis de ambos modelos. En efecto, Freud se inspira a un tiempo en Galeno y en la biología del siglo XIX, que establece una diferencia radical entre ambos sexos partiendo de la anatomía. Según él, existe una sola libido —o instinto sexual— de esencia viril, que

definiría tanto la sexualidad masculina como la femenina. Lo cual no excluye la existencia de la bisexualidad. A este respecto, Freud desempolva el mito platónico de la androginia, según el cual habría tres géneros: macho, hembra y andrógino. Aquellos andróginos, ancestros de los humanos, eran seres orbiculares, semejantes a huevos o esferas. Cada uno era doble y tenía cuatro pies, cuatro manos, dos rostros opuestos y dos sexos en su parte posterior. Movidos por su orgullo desmesurado se lanzaron al asalto del cielo, en vista de lo cual Zeus los partió por la mitad. Después de esta división punitiva —de esta castración—, cada mitad siempre deseó unirse a la otra.[5]

Viena 1912: la anatomía es el destino

De este mito y de varios trabajos de la época —como los de Wilhelm Fliess—, Freud conserva la idea de que la bisexualidad psíquica es crucial en la génesis de la sexualidad humana, sobre todo en la de la homosexualidad y la de la sexualidad femenina, lo que le lleva a afirmar que cada sexo rechaza lo que concierne al sexo contrario: envidia del pene en la mujer, deseo de feminidad en el hombre. Por el mismo motivo sostiene que el clítoris es una suerte de pene atrofiado y que la mujer, para acceder a la condición de feminidad consumada, debe renunciar al goce clitoriano en pro del goce vaginal. Los herederos de Freud, incluso dentro de su movimiento, y, por supuesto, Beauvoir criticaron acertadamente todas estas tesis. Aun así, Freud elaboró en su tiempo una de las teorías más completas jamás planteadas. En el fondo, rompía con la idea de las especies y las razas, y en general con cualquier noción de identidad fija.

A su juicio no existía ni «instinto maternal» ni «raza»

femenina alguna, salvo en las fantasías y los mitos construidos por los hombres y las mujeres. En otras palabras, según esta perspectiva, cada ser humano posee en sí mismo varias identidades sexuales, y a nadie puede colgársele una única etiqueta. La construcción social o psíquica de la identidad sexual, desde su punto de vista, era tan importante como la organización anatómica de la diferencia entre los sexos. Es así como debe entenderse su famosa frase, tan célebre como la de Beauvoir: «La anatomía es el destino».[6] Contrariamente a lo que haya podido decirse, Freud nunca sostuvo que la anatomía fuese el único destino posible de la condición humana. La prueba, si esta fuera necesaria, es que tomaba esta frase de Napoleón, quien había querido inscribir la historia de los pueblos futuros en la política, dejando a un lado la referencia constante a viejos mitos.[7] Con esta máxima, Freud, pese a revalorizar las tragedias antiguas, transformaba el gran asunto de la diferencia sexual en una dramaturgia moderna y casi política. A partir de entonces, con él y después de él, y por el propio hecho de la descomposición de la familia occidental, telón de fondo del surgimiento del psicoanálisis, cada hombre y cada mujer estaría condenado a idealizar o a rebajar al otro, sin alcanzar nunca una plenitud real. El panorama sexual que describía Freud se inspiraba, por lo tanto, en el panorama del mundo y de la guerra entre los pueblos —visto por el emperador—, preludiando una nueva guerra entre los sexos que se centraría en los órganos de la reproducción para introducir en ellos el lenguaje del deseo y el goce. En suma, podemos decir que, si bien para Freud la anatomía forma parte del destino humano, esta no puede ser un horizonte insuperable para cada ser humano. En esto consiste la teoría de la libertad en el psicoanálisis: reconocer la existencia de un destino para poder emanciparse de él.

A partir de los años setenta fue cuando se desarrollaron estudios de género tan alejados de la perspectiva freudiana clásica como de la reflexión beauvoiriana. Primero, en el mundo universitario anglófono, luego, en todos los departamentos de ciencias humanas y, por último, en varias sociedades civiles. Al principio, dichos estudios se proponían comprender, por un lado, las formas de diferenciación que introduce la condición sexual en una sociedad determinada y, por otro, el modo en que la dominación de un poder patriarcal ha ocultado la existencia no solo del papel de las mujeres en la historia, sino también el de las minorías oprimidas a causa de su orientación sexual: los homosexuales, los «anormales», los pervertidos, los bisexuales, etc. En este sentido, los estudios de género tuvieron —y siguen teniendo— una importancia crucial para la investigación tanto de los historiadores y sociólogos como de los filósofos y los especialistas en literatura. ¿Qué serían las obras de Michel Foucault sobre la sexualidad, de Jacques Derrida sobre la deconstrucción o de Michelle Perrot sobre la historia de las mujeres sin la referencia explícita a la cuestión del género? La meta de todos ellos fue descubrir la importancia de los papeles sexuales y del simbolismo en las distintas sociedades y en distintas épocas.[8]

Con todo, a medida que el mundo dejaba de ser bipolar y el fracaso de las políticas de emancipación basadas en la lucha de clases y las demandas sociales era cada vez más evidente, la implicación en una política identitaria (*identity politics*) fue sustituyendo a la militancia clásica, sobre todo en la izquierda estadounidense.[9] En la misma época, gracias a los avances de la cirugía, pudo concebirse la cuestión del género en términos de intervención directa sobre el cuerpo, y no solo desde la subjetividad. Buena muestra son dos experiencias radicalmente

distintas, pero reveladoras de esta transferencia: por un lado, el delirio que desemboca en la abolición del sexo y, por otro, una reflexión constructiva sobre la posibilidad de crear una nueva relación entre el sexo y el género. John Money, un psicólogo neozelandés procedente de una cofradía fundamentalista, que se especializó en el estudio del hermafroditismo, fue el primer divulgador de este término.[10] Pero lejos de limitarse a ayudar a las familias y a las desdichadas criaturas que padecían esta rarísima anomalía, pretendía llevar a cabo, a partir de la observación directa del fenómeno, una vasta reflexión sobre la relación entre la naturaleza y la cultura, para demostrar que no había una distinción tajante entre los dos sexos, sino una suerte de continuidad. En 1955, afirmó que el sexo anatómico no significaba nada para la construcción del género: «Un rol de género nunca se establece en el momento de nacer, sino que se construye de forma acumulativa a través de las experiencias vividas». A su juicio, lo único que contaba era el rol social: el género sin el sexo.[11] De modo que, según él, bastaría con criar a un niño como una niña, y viceversa, para que cada uno adquiriese una identidad distinta de su anatomía. En 1966, encontró un conejillo de Indias para validar su tesis en la persona de David Reimer, de dieciocho meses, que tenía el pene carbonizado a raíz de una fimosis mal operada. Sus padres, aconsejados por Money, autorizaron una ablación de los testículos y un cambio de nombre de pila. Pero al llegar a la adolescencia David se sentía hombre. Se sometió a operaciones para recuperar un pene, aunque no pudo soportar estos traumatismos quirúrgicos y acabó suicidándose. La experiencia de Money era escandalosa, porque todos los estudios científicos muestran que es casi imposible criar como una niña a un niño programado genéticamente para ser varón. Ante los ataques, Money pretendió ser víctima de un complot de extrema derecha. Él mismo padecía trastornos mentales y se proclamaba

partidario de la pedofilia y de las relaciones incestuosas.

Robert Stoller, psiquiatra y psicoanalista, enfocó la cuestión del género con una orientación bien distinta. En 1954, fundó la Gender Identity Research Clinic en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Apasionado por la antropología, la literatura y la historia, y convencido de que las teorías psicoanalíticas clásicas no bastaban para explicar la verdadera relación entre el género y el sexo (sobre todo en el ámbito de las perversiones sexuales), se interesó por la diversidad de las identidades sexuales y especialmente por la transexualidad, estudiada un año antes por Harry Benjamin, un endocrinólogo estadounidense.

El deseo de cambiar de sexo se observa en todas las sociedades. En la Antigüedad se hicieron muchas observaciones de este fenómeno, tanto sobre el travestismo como sobre la bisexualidad. Pero lo nuevo, a mediados del siglo XX, era que el deseo por fin podía traducirse en transformaciones anatómicas radicales logradas mediante operaciones quirúrgicas, toma de medicamentos, etc. Entonces la transexualidad se definió como algo muy distinto del travestismo, el hermafroditismo y la androginia. Era un trastorno de la identidad meramente psíquico de un sujeto, hombre o mujer, caracterizado por la convicción inquebrantable —pero no delirante— de pertenecer al sexo opuesto.

A lo largo de numerosos estudios, Stoller demostró que las intervenciones quirúrgicas —muy en boga en su tiempo— solo eran beneficiosas cuando el sujeto era incapaz de aceptar su anatomía real, que no correspondía nunca al género (o *gender*) que sentía como propio. La transexualidad suscitó un inmenso debate a partir de los años setenta entre las feministas y en el seno del movimiento homosexual. Por fin podía considerarse que la división entre polo masculino y femenino no era algo tan simple, dado que ciertas mujeres y ciertos hombres podían

estar convencidos de que su género no correspondía en absoluto a su sexo anatómico, y además, gracias a los progresos de la medicina, estas personas podían acceder a la identidad elegida por ellos o, más bien, a la que obedecía a una certeza absoluta impuesta por su organización subjetiva: el psiquismo adquiría así una influencia importante sobre la realidad biológica, tanto es así que parecía capaz de eliminarla. No obstante, las operaciones fueron un desastre, precisamente porque la realidad biológica nunca podía erradicarse para dar paso a una mera construcción psíquica o social.

Hoy en día, antes de iniciar una reasignación hormonal-quirúrgica,[12] el transexual debe someterse durante dos años a una evaluación permanente. También debe someterse a un examen psiquiátrico que demuestre que no es esquizofrénico ni padece amputomanía, es decir, una voluntad delirante de proceder a la ablación de una parte sana de su cuerpo (pierna, brazo, pene). Además, durante dos años deberá hacer la vida diaria de una persona del sexo contrario y el equipo médico supervisará los encuentros con su familia, en especial con sus hijos, que deberán afrontar la «transición»: ver cómo su madre se convierte en un hombre o su padre en una mujer. Terminada esta prueba, se autorizará al paciente a seguir un tratamiento hormonal, antiandrogénico para el hombre, con depilación eléctrica, y progestativo para la mujer. Entonces le llegará el turno a la intervención quirúrgica: castración bilateral y creación de una neovagina en el hombre, ablación de los ovarios y del útero en la mujer acompañada de una faloplastia.[13]

Sabiendo que el tratamiento hormonal tiene que mantenerse toda la vida y que el transexual operado no volverá a sentir, provisto de esos órganos, ningún placer sexual, no es aventurado pensar que el goce experimentado al acceder así a un cuerpo totalmente mutilado es de la misma naturaleza que

el que sintieron los grandes místicos al ofrecer a Dios el suplicio de sus carnes mortificadas. Tal es, al menos, la hipótesis que he planteado yo.

El interés suscitado en todo el mundo por la transexualidad y, en general, por las metamorfosis de la identidad sexual ha dado lugar a una revisión completa de la representación del cuerpo en las sociedades occidentales y a una expansión sin precedentes de teorías y escritos sobre las diferencias entre el sexo (anatomía) y el género (construcción de identidad).

Pero sobre todo, mucho antes de los trabajos de Stoller y en la onda del gran movimiento de emancipación de las minorías oprimidas, se rechazó la palabra «transexualidad», sustituyéndola por «transgénero»,[14] que permite a las personas afectadas por este síndrome librarse de las clasificaciones psiquiátricas. Al adoptar este apelativo, los transexuales reclaman el derecho a tener una identidad de género sin obligación de reasignación hormonal-quirúrgica. El resultado de esta salida legítima del ámbito psiquiátrico fue la formación de un movimiento político identitario. Sus miembros reclamaron, por consiguiente, que su identidad de género se incluyera en el estado civil aunque no coincidiera con la realidad de su anatomía. En el fondo, lo que reprochaban a Robert Stoller y a todos los promotores de la transexualidad era que hubieran adoptado una teoría esencialista, la del «cuerpo malo». Para acceder a la cirugía, era preciso que el transexual hubiera tenido durante toda su vida la sensación de pertenecer al sexo «contrario». En cambio, un sujeto que se define como «transgénero» puede evitar situarse en una casilla o en otra. Un trans es a la vez —y cuando él lo decide— un hombre o una mujer, y su «transición» se parece más a una iniciación, a un «rito de paso», que a una asignación posterior a un acto quirúrgico, aunque la transición en uno u otro sentido vaya acompañada de administración de hormonas, cirugía plástica o

travestismo.

Transidentidades

De modo que varias identidades pueden convivir según el modo en que se construye conscientemente un universo mental o corporal. Un buen ejemplo es la extraordinaria cultura del *drag* de los años noventa del pasado siglo, herencia de la antigua tradición de los bailes en sitios apartados donde se daban cita, desde finales del XIX, los proscritos por la norma: gais, lesbianas, travestis, negros y latinos. Los transgéneros modernos, libres ya de existir, exhiben su orgullo: por un lado los transgéneros *drag queen* se forjan una identidad voluntariamente femenina imitando los estereotipos de una feminidad exacerbada, mientras que los transgéneros *drag king* adoptan una identidad masculina igual de estereotipada: unos como una reina, los otros como un rey. Cada cual se convierte en sí mismo disfrazándose, las mujeres con barba y calcetín a modo de pene y los hombres con bandas en el pecho y ocultación de la nuez, recurriendo ambos a distintas técnicas de maquillaje exagerado.

Pero para que este paso de la transexualidad a la identidad transgénero —o «transidentidad»— fuera posible, tenía que ir acompañado de otro acontecimiento: la «despsiquiatrización» de la homosexualidad. Fue en 1973 cuando la American Psychiatric Association (APA), después de un debate tumultuoso, decidió dar este paso. Con este avance en la emancipación también se dejó de hablar de «homosexualidad», término inventado en 1869 junto con el de «heterosexualidad», para usar palabras totalmente desprovistas de connotación patológica: los homosexuales hombres y mujeres pasaron a ser «gais» y «lesbianas», formando dos comunidades de lucha. Este

cambio significaba que la homosexualidad ya no debía concebirse como una «orientación sexual» —un hombre ama a un hombre y una mujer ama a una mujer—, sino como una identidad: se podía ser gay o lesbiana, se decía entonces, sin haber tenido nunca una relación sexual con una persona del mismo sexo. Tesis evidentemente discutible: desde este punto de vista, ¿cómo distinguir a un practicante de uno que no lo es, sabiendo que la abstinencia es una opción deliberada que no tiene mucho que ver con la identidad y tampoco es necesariamente una «asexualidad»?[15] Pero con este cambio de paradigma se conseguía que otras denominaciones pudieran referirse no a un objeto, sino a una identidad. A la nueva comunidad de gais y lesbianas se le sumaron la de los bisexuales, los transgénero y los hermafroditas. De paso, a estos se les cambió el nombre por el de «intersexuados», más adecuado a su nueva condición que el antiguo, en el que había un rastro de la presencia biológica de dos órganos. Cada cual dejaba atrás la vergüenza y la humillación para ostentar el orgullo de ser él mismo. De ahí viene la sigla LGTB, que pronto se modificó para convertirse en LGTBQIA+ (*queer*, intersexuado, asexuado, etc.), una comunidad de pequeñas comunidades que reclamaban el fin de todas las discriminaciones basadas en la diferencia de los sexos. Pero ¿cuáles? La respuesta es sencilla. En efecto, desde el momento en que el saber psiquiátrico no tenía ya arte ni parte, los LGTBQIA+ podían reclamar legítimamente unos derechos: al matrimonio, a la procreación, a la transmisión de sus bienes, a la condena legal de sus perseguidores. Notemos, de paso, que este movimiento conservó el par homosexualidad/heterosexualidad, no para expresar una diferencia, sino para sentar las bases de una inversión de los estigmas. Dado que la homosexualidad se había considerado una «anomalía» con respecto a una «norma», había que considerar dicha norma

como la mera expresión de un rechazo a todo lo que no entrara en su cuadro clínico. De modo que se creó la palabra «heteronormativo» para designar cualquier opresión ligada al patriarcado, a la dominación masculina, a la práctica sexual entre un hombre y una mujer, o también a la forma llamada «binaria» de la sexualidad, en contradicción con la forma llamada «no binaria». Asimismo, la invención del término «cisgénero» permitió calificar una identidad sexual llamada «normativa».

«Cisgénero» pasó a ser un antónimo de «transgénero». Esta última designa a las personas que no se reconocen en el cuerpo que se les ha asignado al nacer, lo que además supone, según ellas, que la anatomía no es más que una construcción y no una realidad biológica, dado que el sujeto tiene derecho a no reconocerse en ella. En otras palabras, la invención de esta terminología es como una declaración de guerra a la realidad anatómica en beneficio de un imperativo «generizado».[16] Se ha impuesto ya como una nueva norma, pues el adjetivo *genré* («generizado») reemplaza cada vez más al adjetivo «sexuado» en el lenguaje diario de los periodistas y políticos, e incluso de los juristas. Da la impresión de que, una vez más, lo sexual, la sexualidad, lo sexuado, en una palabra, todo lo que tiene que ver con el sexo se proscribe en nombre de un puritanismo que ya no quiere oír hablar de sexualidad, so pretexto de que la palabra remitiría a una escandalosa biología de la dominación masculina, cosa que no es cierta.

Locuras inquisitoriales

Y partiendo de esta base, una parte del movimiento feminista acabará mostrándose hostil a las libertades fundamentales en materia de costumbres. Es a este feminismo al que suelen

remitirse los partidarios de la reinterpretación moral —o «políticamente correcta»—[17] de las obras de arte, lo que lleva inevitablemente a operaciones de censura contra cualquier expresión llamada «sexualmente sugestiva» en el arte o la literatura. «Osez le féminisme!» (¡Atreveos al feminismo!) es el eslogan adoptado en Francia por esta corriente extremista[18] que se propone denunciar en cualquier lugar y circunstancia los estereotipos «sexistas» y «machistas», etc., pero también los espectáculos producidos por autores tachados de atentar contra la dignidad de las mujeres, algunos de los cuales ya han sido juzgados y han purgado su pena, otros cuyos supuestos crímenes han prescrito, otros más cuya ignominia se denuncia en público con base en testimonios emotivos y a menudo auténticos, pero que también pueden resultar muy frágiles como pruebas.[19]Entre las campañas más recientes de este feminismo radicalizado, están la operación #WagonSansCouillon contra las violencias sexuales en los transportes colectivos y las incitaciones sistemáticas y no críticas a denunciar a su «verdugo», pero también toda clase de iniciativas a favor de que las mujeres musulmanas, supuestamente «discriminadas» por una República «patriarcal-heteronormativa», se cubran con el pañuelo, por no hablar de las denuncias sin fundamento jurídico y las amenazas dirigidas contra la celebración de conferencias, simposios o espectáculos tachados de «homófobos», «tránsfobos», «sexistas», etc. No hay duda de que en octubre de 2017 el movimiento #MeToo, gran paso a la acción planetaria, permitió por fin que mujeres violadas, torturadas o lapidadas bajo distintas dictaduras salieran de la vergüenza y del silencio, pero también que otras mujeres revelaran que en países democráticos las violaciones y los acosos no recibían la atención suficiente de la justicia y la opinión pública. El que siniestros depredadores como Harvey Weinstein, Jeffrey Epstein y otros hayan sido juzgados es una

gran victoria contra la barbarie. Pero eso no debe impedirnos criticar los desvaríos de este movimiento.[20] Porque la confesión pública no es un progreso en sí mismo. Una explosión de rabia, por necesaria que sea, nunca puede convertirse en un modelo de lucha contra las desigualdades y los maltratos. Y si nadie puede negar la necesidad de un derecho basado en pruebas y el respeto a la intimidad, esto también significa que los usuarios de las redes sociales no pueden suplantar a los magistrados para arrojar a los verdugos o criminales a los perros de la opinión pública. Y tampoco debe favorecer nunca actos de censura y de mojigatería. Sin embargo, en noviembre de 2017, durante una exposición dedicada a Balthus en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York, los organizadores, presionados por esta clase de amenazas, tuvieron que colocar bajo ciertos cuadros unas advertencias sobre la perturbación causada por la representación de ciertas escenas sexuales. El famoso lienzo *Thérèse soñando* (1938) estuvo a punto de ser retirado a raíz de una protesta, porque en él se ve a una adolescente sentada con abandono en una silla, con las manos detrás de la cabeza y la falda levantada, mostrando el interior del muslo y las bragas de algodón blanco: «Me ha disgustado ver un cuadro que representa a una chica muy joven en una posición sexualmente sugerente —escribía Mia Merill—,[21] porque es el retrato evocador de una chica preadolescente repanchigada en una silla con las piernas al aire y la ropa interior a la vista».[22] En la misma línea, los editores estadounidenses han recibido cada vez más peticiones para que censuren ciertos libros.[23]

Recordemos también que, un mes después, en un artículo de opinión publicado en *Libération*, la historiadora Laure Murat, invitada a una sesión de cineclub en Los Ángeles, contó que sintió el deber, en nombre de un nuevo enfoque teórico (la «perspectiva de género»), de revisar una escena central de la

película *Blow-Up* (1966) de Michelangelo Antonioni. Atormentada por las acusaciones de violación y acoso contra el productor estadounidense Harvey Weinstein, había creído ver en la película la expresión de una horrible misoginia del cineasta, encubierta durante lustros por una crítica servil:

> Se ve al fotógrafo, protagonista de la película, a horcajadas sobre una maniquí tendida en el suelo, con los brazos separados, en posición entregada. Un haz de rayos luminiscentes irradia de su teleobjetivo, sostenido por él con la mano izquierda mientras lo dirige hacia su presa. Esta imagen, en la que seguramente apenas habría reparado hace algún tiempo, me ha resultado evidente. ¿Hacía falta escoger esta representación caricaturesca de la dominación masculina en el ámbito de las artes visuales, justo ahora que Hollywood está sacudido por las consecuencias del caso Weinstein, que sale todos los días en las primeras páginas de los periódicos?[24]

Según Laure Murat, Antonioni se había hecho cómplice de una escena de violación y su «estetismo» era una forma de enmascarar una profunda adhesión a un sexismo «insoportable», de modo que el cineasta se habría convertido, por adelantado, en una especie de Weinstein aristocrático y superdotado. Al leer este artículo una se pregunta cómo es posible que una destacada profesora, autora de libros apasionantes, pudiera dejarse llevar, en nombre de una crítica posmoderna (la famosa «perspectiva de género»), por semejante furor reduccionista. Porque nada permite afirmar que en esta película estemos ante una escena de violación, ni tampoco que el cineasta aprobara las violencias de su personaje. Bien al contrario, toda la puesta en escena obedece al relato del desvarío de un fotógrafo al borde de la locura, perdido en el laberinto de una perpetua ilusión óptica.

No se gana nada con semejante simplificación, como no sea alejarse de los estudios de género pretendiendo arrancar el mal

del corazón mismo de la creación artística.

Una psiquiatría descarriada

La votación de 1973 a favor de la «despsiquiatrización» de la homosexualidad provocó un escándalo. En efecto, sugería que la comunidad psiquiátrica estadounidense, incapaz de definir la homosexualidad «científicamente», había cedido de forma demagógica a la presión de un grupo de identidad. Pero la renuncia a caracterizar la homosexualidad como enfermedad mental era algo más que la sumisión de las autoridades médicas al poder de una fracción de la opinión pública; también era la consecuencia de la incuria que reinaba entonces en la nosología psiquiátrica. Desde hacía siglos se había perseguido a los homosexuales, considerados como una raza degenerada, lo mismo que los judíos. Los estudios psiquiátricos de finales del siglo XIX y de lo que iba del XX los trataban como pervertidos sexuales, lo cual era una auténtica aberración. En cuanto a los herederos de Freud, divididos entre ellos, habían dado muestras mayoritariamente de una singular intolerancia y, todo hay que decirlo, de una profunda estupidez, al erigir la figura del homosexual en «significante principal» de todas las perversiones. De ahí los tratamientos, a cuál más grotesco, para «convertirlos» en heterosexuales. Sea como fuere, con la publicación del *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*) una nomenclatura ridícula e igual de abusiva echó por tierra el saber psiquiátrico clásico.[25]

Entre 1952 y 1968, los dos primeros DSM se guiaban por las categorías del psicoanálisis y la psiquiatría clásicos, es decir,

por una definición de las afecciones psíquicas que correspondía al estudio de la subjetividad humana: en ella se distinguían normas y patologías, neurosis, psicosis, depresiones y perversiones. Las clasificaciones, sin duda, dejaban bastante que desear, pero tenían cierta coherencia. Por el contrario, a partir de los años setenta, bajo la presión de los laboratorios farmacéuticos y los departamentos de neurociencias, dispuestos a instaurar una vasta ciencia del cerebro que abarcara desde las enfermedades degenerativas hasta las neurosis ligeras, este enfoque, llamado «dinámico», fue criticado y sustituido por una descripción de los comportamientos basada en una multiplicación de las tipologías identitarias. Dicho de otro modo, en vez de definir al sujeto humano con arreglo a un enfoque triple —social, biológico y psíquico—, esta nueva psiquiatría solo tenía en cuenta un componente, el comportamiento, o más bien la «diferencia comportamental», erigida en sistema y extensible hasta el infinito: ya no había unidad subjetiva, solo variaciones de identidad según cada comportamiento.

Esta transformación del conocimiento psiquiátrico se relacionaba con la epidemia de un trastorno de la identidad conocido con el nombre de «personalidad múltiple», síndrome que consiste en la coexistencia en un mismo sujeto de varias personalidades disociadas entre sí, cada una de las cuales puede hacerse con el control de la vida de un individuo, por lo general una mujer.[26] Descritas como místicas, espiritistas o iluminadas, capaces de proyectarse en el pasado o el futuro adoptando la personalidad de un personaje histórico o novelesco —Salambó, Shahrazad o María Antonieta—, a estas pacientes, que por lo general habían sufrido abusos sexuales en su infancia, el psicoanálisis y la psiquiatría dinámica las habían considerado histéricas o psicóticas. En 1970, esta noción parecía ya una curiosidad de otra época. Pero en 1986, y aún

más durante los años noventa, los psiquiatras estadounidenses advirtieron una proliferación del síndrome, al extremo de que en todas las ciudades del país hubo clínicas que se especializaron en el tratamiento de la nueva epidemia, inducida, en gran parte, por las distintas versiones del *DSM*. Ante los psiquiatras, estas pacientes presentaban la imagen reprimida de un método de clasificación que consistía en disolver la subjetividad humana en multitud de perfiles, cada uno abordado de un modo diferente. A lo largo de los años, la epidemia fue desapareciendo a medida que estas mujeres transformaban su patología en una reivindicación de su identidad: la de víctimas de la opresión masculina. Esta evolución de la clasificación de las enfermedades mentales se la debemos al psiquiatra Robert Leopold Spitzer. Este original personaje, que confiaba en las virtudes del estudio racional del ser humano, se había formado en la escuela freudiana clásica, preponderante en los estudios de psiquiatría de los años cuarenta del siglo XX. Pero después se inclinó por las tesis de Wilhelm Reich, que estaba preso en la cárcel de Lewisburg (Pensilvania) por haber comercializado sus «acumuladores de orgón», destinados a curar la impotencia sexual. Convencido de ser el artífice de una nueva revolución científica, Spitzer se rodeó de catorce comités, cada uno de los cuales contaba con gran número de expertos. Entre 1970 y 1980, su equipo procedió a un «barrido ateórico» del fenómeno psíquico, reemplazando la terminología dinámica por una jerga digna de los médicos de Molière. Los conceptos de la psiquiatría quedaron relegados en pro de las nociones de trastorno (*disorder*) y disforia (malestar, angustia), que propiciaron la entrada en el *Manual* de 292 enfermedades imaginarias: la timidez, la angustia ante la muerte, el miedo a quedarse sin trabajo, el síndrome traumático a consecuencia de un acto violento, el sentimiento de inferioridad o de vacío, etc. En el

DSM-IV, publicado en 1994, ya había 410, y en las versiones posteriores muchas más.

Estas fueron las circunstancias en las que Spitzer tuvo que enfrentarse a las asociaciones de homosexuales. Él seguía afirmando que, con tratamientos adecuados, se les podía «convertir» a la heterosexualidad, y durante años se dio a la tarea. Pero en 2012 no tuvo más remedio que reconocer que estaba equivocado: «Debo disculpas a la comunidad gay por mi estudio que defendía la eficacia de la terapia reparadora». Artífice sincero de una peligrosa utopía universalista, creyó que había creado una teoría sobre los trastornos mentales válida para todo el planeta. En realidad lo que había fabricado era un «monstruo», que fue el instrumento de uno de los errores más descomunales de la historia de la psiquiatría: un sistema orwelliano[27] dirigido a dislocar la personalidad humana, en el que cada sujeto se podía reducir a una etiqueta minúscula según determinados comportamientos suyos. Al final, el psiquiatra estadounidense Allen Frances, ardiente partidario de este «Gran Hermano» clasificatorio, acabó declarando que se había vuelto nocivo para el conjunto de la sociedad:

El *DSM-V* —dijo en 2013— transforma el duelo en trastorno depresivo serio, las iras en un trastorno de desregulación llamado de humor explosivo, las pérdidas de memoria de la edad avanzada en trastorno neurocognitivo ligero, la aprensión por la enfermedad en trastornos de síntomas somáticos, la glotonería en hiperfagia bulímica, y cualquier persona que quisiera obtener un estimulante para un uso recreativo o para mejorar sus rendimientos podía alegar que sufría un trastorno del déficit de atención.[28]

Todos estos procesos de desclasificación, con la posterior incorporación, por parte del *DSM*, de trastornos que hasta entonces habían quedado al margen de la psiquiatría, permitieron convertir en identidades múltiples unas

orientaciones sexuales que se habían considerado patologías, hasta que se las excluyó de una ciencia médica que había adquirido tintes grotescos. A partir de entonces, y en la onda de las transformaciones políticas que he descrito en el capítulo anterior, el género pasó a ser un concepto crucial que no solo servía para establecer las diferencias entre los sexos (en sentido anatómico), sino también para volver a definir toda clase de disposiciones sexuales, sociales y políticas. A la formidable expansión de las nomenclaturas psiquiátricas respondió la gran proliferación de los estudios de la identidad, como dos caras de la misma moneda.

Como el término «transgénero» había suplantado al de «transexual», ya no podía plantearse del mismo modo la cuestión de la designación «borrosa» de la diferencia sexual. Si se puede ser hombre y mujer a la vez porque se elige libremente ser «generizado», más allá de cualquier referencia biológica y de forma arbitraria, entonces es posible suprimir la idea misma de elección, poniendo de relieve el cuerpo bajo todas sus formas, como si la falta de referencia a la anatomía tuviera que ser compensada por una exhibición estética que borrase la diferencia sexual al tiempo que la reivindicase.

Nueva york 1990: *Queer nation*

Bajo este impulso, en 1990, durante el Orgullo Gay de Nueva York y Chicago, nació el movimiento *Queer Nation*, inspirado en las luchas de la rama neoyorquina de la asociación Act Up. [29] La palabra *queer* significa «turbio, raro, torcido», y se ha usado desde hace mucho para calificar de forma injuriosa a los homosexuales; después sus propias víctimas lo reivindicaron de forma paródica, según el conocido fenómeno de la inversión de los estigmas. Empezó a hacer furor porque, con él, toda una

comunidad podía abolir las identidades basadas en una diferencia entre naturaleza y cultura, sexo y género, norma y anormalidad, etc. En otras palabras, sirvió para enturbiar las evidencias, echando por tierra todos los logros del legado beauvoiriano a base de *performances* y radicalidad. A través de este término surgía una nueva política identitaria —o posfeminismo—, basada en la adhesión a la idea de que los «anormales», rechazados por los discursos dominantes, podían reunirse en una comunidad única, una «nación *queer*», formada por todos los componentes de las sexualidades llamadas «minoritarias» —transgéneros, bisexuales, intersexuales, etc.—, pero también todas las víctimas de una opresión llamada «blanca» o «heterosexuada»: negros, morenos, chicanos, subalternos, migrantes, colonizados, etc. El movimiento *queer*, muy politizado, inventaba así un discurso talentoso, emocionante, extravagante, que ya no se limitaba a reclamar, como hacían los homosexuales, el matrimonio para todos y el acceso a las distintas modalidades de procreación asistida. Mediante *performances*,[30] a menudo muy creativas, se expresaba un fuerte deseo de igualdad. En el fondo, lejos de aspirar a reintegrarse en el orden familiar, los militantes *queer* reivindicaban, a la manera de Jean Genet, el orgullo de ser «raros»: «maricas místicos, fantasiosos, clones, consumidores de drogas, masturbadores, locas, divas, camioneros, hombres lesbianos, mitómanos». El desarrollo de este movimiento estuvo acompañado de la valorización, en las sociedades occidentales, de la pornografía, los tatuajes, la cirugía estética, la mascarada sexual y las prácticas transgresoras comunitarias, todo ello a contrapelo del puritanismo ostentado por el feminismo «generizado» y «antisexo». No obstante, compartía la idea de que la «heteronormalidad» era el enemigo que abatir. Por eso, sin siquiera darse cuenta, reinventaba una nueva norma.

Una vez más, un movimiento político encontraba su

legitimación en numerosos escritos producidos por el mundo académico estadounidense, una experiencia de pensamiento que se mezclaba con una experiencia de vida. Mientras los LGTBQ+ agitaban solemnemente en la calle su bandera arcoíris de seis colores,[31] se publicaban un sinfín de ensayos sobre la disolución del binarismo sexo/género. Así nació la *queer theory*, o teoría *queer*,[32]enfocada no solo a acabar con la idea de una sexuación anatómica, sino también a hacer visibles, mediante las *performances* eruditas, los márgenes de la identidad gay, lesbiana, blanca o dominante, que no siempre pueden tener una definición clara. Dicho de otro modo: proponer una identidad borrosa o incluso una falta de identidad fue una manera de crear una nueva identidad. La teoría *queer* tuvo un eco inesperado en las mejores universidades estadounidenses,[33] incluso más allá de los estudios de género (*gender studies*), y dio origen a gran cantidad de reflexiones innovadoras sobre la identidad sexual, llegando a ser insoslayable en muchas disciplinas como la sociología, la literatura, el psicoanálisis, la psicología, la historia, la filosofía, la biología, etc. Con esta perspectiva, la implicación del autor en su propia enseñanza pasó a ser la condición *sine qua non* de una experiencia teórica auténtica. Hablar de uno mismo, trabajar sobre uno mismo, contar su vida más íntima: tal era el credo de una transmisión del saber que incluía necesariamente una especie de autoanálisis, según se definiera como «generizado», «no generizado», «binario», negro, blanco, *queer*, etc. Así como la «despsiquiatrización» de todas las orientaciones sexuales había permitido a personas antes agrupadas en el gran catálogo de las enfermedades mentales a expresarse por sí mismas, fuera de las nomenclaturas impuestas por una ciencia defectuosa, los docentes universitarios empezaron a tener en cuenta su «género» y a anunciar su experiencia identitaria: «Mientras que los investigadores y las

investigadoras de obediencia anglosajona tienen en cuenta o incluso reivindicaron la subjetividad —escribe Anne-Claire Rebreyend—, sus homólogos franceses se rodean siempre de mil precauciones para demostrar que son totalmente neutros e impermeables a todo lo que podría relacionar su vida personal con su centro de interés histórico».[34] Entre estos numerosos trabajos (estudios de género y teoría *queer*), cabe mencionar los de Anne Fausto-Sterling y Judith Butler. Anne Fausto-Sterling, bióloga famosa, no dudaba en declarar lo fundamentales que eran sus experiencias sexuales en sus investigaciones. Después de pasar una parte de su vida como heterosexual declarada y luego otra como homosexual convencida, para acabar encontrando una identidad nueva en una situación llamada «de transición», afirmaba que «la ciencia», lejos de ser un saber fiable y objetivo, en realidad estaba asentada en un contexto cultural concreto. Por eso pretendía borrar de la biología toda forma de binarismo. Para ella, el sexo anatómico era una construcción tan social como el género: «La sexualidad es un hecho somático creado por un efecto cultural».[35] Por consiguiente, proponía renovar los estudios sobre el hermafroditismo, reemplazando el sistema con dos sexos por otro con cinco sexos: los hombres, las mujeres, los «herms» (hermafroditas verdaderos), los «merms» (seudohermafroditas masculinos) y los «ferms» (seudohermafroditas femeninos). ¿A qué lógica científica obedece el planteamiento de esta bióloga eminente? Si la existencia de tres variantes del hermafroditismo puede reforzar a tal punto la tesis de que existe una diseminación de la diferencia de sexos, significa que, en virtud de este enfoque, la anomalía biogenética queda totalmente anulada por una nueva categorización. Y así es: al disolver el binarismo, Fausto-Sterling hace desaparecer el hermafroditismo y crea un nuevo campo, la «intersexualidad», en el que incluye subcategorías que no tienen nada que ver con

una anomalía biogenética. Por eso no duda en inflar las cifras, para demostrar que la intersexualidad es el eje principal para la comprensión de la identidad sexual en general.[36] Con esta hipótesis, Fausto-Sterling quiere demostrar que la «indefinición sexual» (el *queer*) no es una mera construcción social, sino también una realidad biológica. En consecuencia, según ella, la sexualidad humana es un *continuum* sin el menor fundamento binario. Lo mismo que en materia de transexualidad, hacía ya tiempo que los progresos de la cirugía habían cambiado la vida de los hermafroditas operados al nacer y se creía que esto les evitaba tener que enfrentarse a un destino aterrador.[37] Con su hipótesis de los cinco sexos, Fausto-Sterling criticaba a John Money no por haber hecho sufrir a David Reimer, sino porque había realizado una elección binaria: hombre o mujer. Ella pretendía borrar todas las fronteras entre el género y el sexo, inventando una nueva representación de la sexualidad humana basada en la infinita variedad de las situaciones identitarias. Con ello también planteaba un problema que habían tenido que afrontar los transexuales: la obligación de hacer que el género coincidiera con la anatomía. Pero, a diferencia de ellos, los hermafroditas nunca habían tenido que elegir, porque la operación llamada «beneficiosa» se la habían hecho al nacer, decidida por los médicos de acuerdo con los padres. Así las cosas, los debates sobre el género y el *queer* sacaron a la palestra esta elección no consentida. Muchos «intersexuados», al llegar a la edad adulta, rechazaron violentamente la ciencia médica en nombre de una libertad nueva: la de llevar con orgullo una anatomía doble en vez de sufrir una patología. Ellos también enarbolaron la bandera arcoíris para oponerse al principio de una cirugía «heteronormativa».

Los «desclasificados», convertidos en sujetos de pleno derecho e incluso en «emprendedores de sí mismos», tomaban la palabra para vengarse de un poder médico que los había

convertido en víctimas. La autoridad ya no la detentaban unos científicos encargados de estudiar los «casos», ahora la ejercían unos individuos que rechazaban la condición que les había atribuido la ciencia médica y psiquiátrica. Eran ellos —y solo ellos— quienes tenían derecho a contar su historia, según el principio de la emoción, la «sensación» y la compasión: sufro, luego existo.

Fue así como las categorías de la ciencia biológica quedaron literalmente pulverizadas en nombre de un ideal de emancipación basado en una contabilidad identitaria como mínimo discutible: «La intersexualidad es una identidad —escribe Vincent Guillot—, una cultura y no una patología o un hecho natural [...]. Los intersexuados tratamos de zafarnos del planteamiento médico [...]. En realidad, somos muchos más de los que anuncian los médicos: formamos más del 10 por ciento de la población, porque consideramos que toda persona que no corresponde a los estándares morfológicos del macho o de la hembra es, de hecho, intersexuada».[38] Este fue el nuevo estereotipo de la intersexuación de los años 1990-2010, con su pretensión de juntar a todas las personas que no se reconocían en la diferencia tradicional de los sexos —LGTBQI+— y cuyas situaciones nada tenían que ver entre sí, salvo que todas se sumaban a un movimiento de identidad antiheteronormativo, antipatriarcal, etc. Respecto a la cuestión de las intervenciones precoces, esta parecía irresoluble. Unos afirmaban que era la única manera de que un niño adquiriese una identidad estable, mientras que otros, por el contrario, las consideraban una mutilación y, por lo tanto, afirmaban que las leyes de la bioética debían prohibirlas, al menos hasta que pudiera obtenerse el consentimiento del sujeto.[39] Sea como fuere, hay que comprender que la intersexuación de nacimiento, más que una identidad, es una tragedia, porque a lo largo de su vida estos seres humanos, operados o sin operar, serán «de ambos

sexos» y sobre todo infértiles, y aún más desdichados si les ocultan la verdad.[40]

A diferencia de los intersexuados que rechazaban la cirugía decidida por sus padres cuando nacieron, los transgénero, por el contrario, reclamaban el derecho a experimentar «transiciones» desde la más tierna edad. Sabiendo que muchos niños declaran a menudo que son de un género distinto del correspondiente a su anatomía, que los niños se visten de niñas y las niñas de niños —fenómeno corriente—, la idea de suministrarles bloqueadores de pubertad y otras hormonas nocivas es algo que revuelve el estómago, porque la mayoría de las veces no hay nada que permita clasificarles, de entrada, en las categorías de los transexuales, de los «disfóricos de género» o de los transgénero antes de que hayan alcanzado, por lo menos, la edad de la mayoría sexual, fijada por la ley en los quince años. Pues bien, esta práctica es cada vez más común y a veces la prensa la ha presentado como una magnífica experiencia, necesaria para el pleno desarrollo de unos niños que sufren.

Por ejemplo, en septiembre de 2020 los padres de un niño de ocho años de nacionalidad francesa decidieron que era una niña transgénero porque afirmaba que no había nacido en su propio cuerpo y que se suicidaría si le obligaban a vivir con arreglo a un modelo de masculinidad. Frente a este sufrimiento espantoso, los padres, respaldados por la autoridad académica de Aix-Marseille, decidieron matricularle en el colegio con un nuevo nombre. Después de varios exámenes médicos, el niño fue declarado transgénero y su identidad se modificó en el registro civil. Le administraron las hormonas necesarias para su transición. La prensa narró entonces «la emocionante historia de Lilie, nacida en el cuerpo de un niño»,[41] borrando así la anatomía, sustituida por una construcción generizada salida de un mundo imaginario infantil que, como es sabido, está lleno

de mitos, creencias, fantasías de hombres y mujeres que se disfrazan de animales, dragones o quimeras. En general, los medios progresistas presentan todas las historias de niños con «disforia de género» como magníficas aventuras en las que unos padres heroicos se enfrentan valientemente a una opinión pública hostil.[42] ¿Cómo puede afirmarse, por un lado —y con razón—, que un niño de menos de quince años nunca es consentidor de una relación sexual con un adulto y considerar, por otro,[43] que es lo bastante maduro —o sea, consentidor— como para decidir por sí mismo que debe realizar esa «transición»? ¿Y por qué habría que prohibir la cirugía sobre niños intersexuados y autorizarla cuando un niño no púber dice que quiere cambiar de sexo? Vemos a qué aberraciones puede conducir la deriva identitaria. Y se dan casos aún peores, como los de muchos niños autistas, psicóticos o *borderlines* que han sido declarados transgéneros con diez años después de que sus padres les llevaran a clínicas especializadas. A este respecto, el Gender Identity Development Service (GIDS), fundado en 1989 y con sede en el hospital de Charing Cross, en el marco de la prestigiosa Tavistock Clinic de Londres, conocida por haber acogido a los más eminentes psicoanalistas de niños —de John Bowlby a Donald Woods Winnicott—, fue denunciado por haber «acompañado» desde 2011 la transición de niños y preadolescentes que decían haber nacido en un cuerpo que no era el suyo y luego cambiaron de opinión. En un informe de 2018, David Bell comprobó que el número de peticiones de transición entre los menores había aumentado de forma vertiginosa entre 2010 y 2018 (más del 200 por ciento) bajo la influencia de las redes sociales —y en especial de Transgender Heaven— que incitaban a los adolescentes inseguros a reclamar una transición capaz de poner fin a su angustia: «Ser transgénero es la solución para dejar de sentirse como una mierda». David Bell acusaba a los médicos de acelerar las

transiciones sin tener en cuenta otros posibles diagnósticos. Y llegaba a la conclusión de que en esas condiciones no se podía dar ningún consentimiento consciente, por lo que le acusaron de transfobia. El director asociado del servicio, Marcus Evans, miembro del consejo directivo de la Tavistock Clinic, dimitió:

> El miedo a la acusación de transfobia paraliza la capacidad de pensar de forma crítica. No hay nada alarmante en el hecho de que miles de niñas y muchos niños estén descontentos con su cuerpo y quieran cambiarlo. No es descabellado preguntarse si permitir que un niño tome decisiones que modifiquen su cuerpo no tendrá graves consecuencias a largo plazo sobre su salud mental.[44]

En diciembre de 2020, a raíz de este escándalo, el Tribunal Supremo del Reino Unido dictó por fin un fallo prohibiendo todos los tratamientos de transición en jóvenes menores de dieciséis años.[45]

La reflexión más política sobre la cuestión *queer* la realizó la filósofa Judith Butler.[46] Basándose en el pensamiento francés de los años setenta —Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida—, en 1990 preconizaba un culto a los estados límite,[47] afirmando que la diferencia sexual siempre era imprecisa y que, por ejemplo, la causa transexualista podía ser una manera de subvertir el orden establecido y rechazar la norma biológica. Ella misma se había sentido muy pronto en una situación sin fronteras o excepcional por su identidad de mujer judía educada en el judaísmo, pero muy crítica con la política del Estado de Israel. Para abordar esta cuestión, desarrolló la idea, totalmente ajena a los autores en que se inspiraba —Lacan, Derrida, Foucault, etc.— de que los comportamientos sexuales marginales y «trastornados» —transgenerismo, travestismo, transexualidad, etc.— en el fondo eran modos de oponerse al orden dominante familiarista, paternocentrista,

heteronormativo, etc. Esta posición militante no era racional, pero se basaba en un afán de invertir la norma, lo cual le concitó la hostilidad de muchas feministas francesas, que la tacharon de «diferencialista» y le reprocharon su actitud crítica hacia la laicidad republicana y la prohibición de símbolos religiosos en la enseñanza pública: Butler valoraba, por ejemplo, el pañuelo musulmán como signo de rebelión identitaria, negando que esta reivindicación pudiera ser *ante todo* el estereotipo de una sumisión de la mujer a un orden religioso oscurantista, virilista o altamente paternocentrista. [48] En realidad lo que defendía, mucho más que un culto antiuniversalista a la diferencia, era un universal de la diferencia, sin preocuparse lo más mínimo de las miles de mujeres que se juegan la vida negándose a llevar lo que para ellas es un claro signo de opresión. Desde esta perspectiva, en la estela de Michel Foucault, se interesó por la cuestión de la «vida precaria» o «invivible», de la «supervivencia», para las minorías de todo tipo: palestinos, apátridas, inmigrantes, explotados, transgresores. De ahí el título de una notable conferencia, «¿Qué es una buena vida?», pronunciada en Frankfurt el 11 de septiembre de 2012 al recibir el prestigioso premio Adorno, en el que la habían precedido Pierre Boulez, Jürgen Habermas o Jean-Luc Godard. En cuanto se anunció su llegada a Frankfurt, la comunidad judía y el embajador de Israel en Berlín desataron una campaña grotesca contra Judith Butler. La acusaron de «depravada» por ser partidaria de la *queer theory* y de «antisemita enemiga de Israel» por su defensa del pueblo palestino, añadiendo que había afirmado que Hamás e Hizbulá formaban parte de la «izquierda mundial» y se había sumado a las acciones del BDS (Boicot, Desinversión y Sanciones) contra las instituciones israelíes. [49]

En realidad, sus detractores manipulaban una frase sacada de contexto con la que ella respondió a un interlocutor que le

preguntó acerca del carácter «antiimperialista» de esas dos organizaciones. En cuanto al BDS (un movimiento con el que, dicho sea de paso, estoy completamente en desacuerdo), lo que había apoyado eran las acciones contra la implantación de colonias en los territorios ocupados. Después, la arrastraron por el barro injustamente por un libro dedicado a criticar el sionismo, en el que hacía una larga disquisición sobre una frase del filósofo Emmanuel Levinas.[50] En este caso, el insulto sustituyó al argumento: es a lo que hemos llegado en esta verdadera guerra de las identidades que se ha declarado en las sociedades democráticas. Es obvio que las personas transgénero o intersexuadas deben tener derecho, lo mismo que todas las demás «minorías» llamadas «sexuales», a no ser discriminadas, tal como señalaba el llamamiento a las Naciones Unidas de 2009, que denunciaba, con razón, la clasificación médica en vigor que las calificaba de «enfermos mentales».[51] No obstante, en el caso de la teoría *queer* y la política que pone en práctica, es indispensable comprender bien la naturaleza de un movimiento dirigido a extirpar de una ciencia psiquiátrica inconsistente diversas experiencias que atañen a la función de la sexualidad humana: género y sexo. A este respecto, la teoría *queer* y los *queer studies* plantean el problema del paso de una reflexión especulativa a una práctica política concreta. En efecto, ¿puede generalizarse, en nombre de la igualdad de condiciones, la idea de que todo ser humano puede ser biológicamente macho y hembra, con lo que la intersexualidad (hermafroditismo) ya no sería una anomalía de nacimiento, semejante a la transidentidad que no es tal? ¿Puede decirse, en nombre de la igualdad de condiciones, que la bisexualidad psíquica, presente universalmente en cada sujeto, es una identidad social «generizada» y biológicamente definida, para proclamar la existencia jurídica de un «sexo neutro» o de un «tercer sexo»? ¿Puede deducirse de estas problemáticas una

política militante, llamada «igualitaria», de las diferencias de identidad? ¿Habrá que inventar nuevas normas jurídicas, no solo para definir las fronteras del sexo y del género, sino también para brindar un marco legal a las filiaciones y a la reproducción de la especie humana salidas de estas experiencias vitales? A finales del primer cuarto del siglo XXI, cualquier persona descontenta con su identidad puede recurrir a intervenciones quirúrgicas facilitadas por numerosas clínicas que combinan los planteamientos más simplistas con la más avanzada tecnología: una mezcla de ideología del bienestar, tipo agencias de contactos, y creencias delirantes acerca de la preponderancia del cuerpo sobre la inteligencia. En el Centre Métropolitain de Chirurgie (CMC) de Montreal, insignia de la hospitalización privada de alto nivel, fundado en 1973 y dotado de la más alta acreditación médica de Canadá, se recibe a todas las personas que deseen efectuar su «transición». Aumento mamario, eliminación de la nuez, mastectomía, vaginoplastia, faloplastia, feminización o masculinización facial, hormonoterapia, venta de objetos de un catálogo médico que se diría revisado y corregido por Krafft-Ebing[52] —fetiches, consoladores, aparatos para comprimir los órganos genitales, tatuajes, etc.—, todo ello acompañado de múltiples terapias: tal es el protocolo iniciático al que se someten voluntariamente, y con varias opciones posibles, las personas transgénero que buscan una identidad satisfactoria o reversible. Los «disfóricos de género» pasan a veces varios meses en lista de espera antes de entregar su cuerpo y su alma a las manos expertas de cirujanos especializados en eliminación de vello, formación de glandes a partir de piel tomada del escroto, fabricación de uretras que permitan orinar de pie: «Al principio no me lo acababa de creer, no me acostumbraba. Las primeras veces que me vi en el espejo era como si eso no me perteneciera. A menudo se oye decir a las personas trans: “Me

gustaría despertarme transicionado". ¡No! Hay que asimilarlo todo, digerirlo, procesarlo».[53]

La cuestión de las «familias transgénero» se está planteando ya en términos jurídicos: ¿podrá una madre transgénero ser reconocida legalmente, por adopción, como la madre de su hija de seis años, siendo como es, desde el nacimiento de la niña, su padre biológico? Un ejemplo: en 2004, Raymond se casó con Nicole, que dio a luz a una niña. Andando el tiempo, y descontento con su anatomía, Raymond emprendió una transición para convertirse civilmente en una mujer con el nombre de Julie, pero sin modificar sus órganos genitales. De acuerdo con Nicole, se propuso ser la madre de su hija. Pero la cosa no paró ahí: concibió a otro hijo (Victor), valiéndose de su anatomía masculina. De modo que es el padre biológico de este niño y su madre social, esposa y esposo de Nicole y, potencialmente, madre adoptiva de su primera hija:

> Hombres embarazados —escribe Serge Hefez—, hombres o mujeres que hacen una transición después de haber traído hijos al mundo y convertidos en «mujeres padres» u «hombres madres», mujeres que procrean con su propio esperma... Lo que perturba a nuestras sociedades no son únicamente cuestiones de género e identidad, también afecta a las nociones fundamentales del engendramiento y la filiación.[54]

Esto es lo que agita los espíritus de quienes se oponen a cualquier transformación de las formas de procreación y están convencidos de que el planeta acabará lleno de monstruos transgéneros concebidos en las universidades estadounidenses.

Diseminar el género humano

En realidad no hay ninguna solución para estas

contradicciones. Pero es preciso tener claro que no habrá ningún apocalipsis de la transidentidad. Y, justamente por eso, el movimiento *queer* está condenado a una «escalada identitaria», no solo porque practica un victimismo desorbitado, sino también porque su acción tiene que apoyarse en una suerte de catecismo plagado de neologismos, como ya hemos visto (heteronormativo, generizado, cisgenerizado, *gay or straight*, etc.). Como mucho acabará por reinventar las clasificaciones de la psiquiatría. Atribuir tal preponderancia al género sobre el sexo, al extremo de disolver la diferencia anatómica (para acabar volviendo a ella con el tejemaneje de la intersexualidad), a lo que lleva es a multiplicar hasta el infinito las identidades, cuando el estudio de la especificidad humana debe partir de la existencia universal de las tres grandes determinaciones que la forjan: lo biológico (cuerpo, anatomía, sexo), lo social (construcción cultural, religiosa, organización familiar) y lo psíquico (representación subjetiva, género, orientación sexual); dando por sentado que solo existe una especie humana, sean cuales sean sus diferencias internas.

Entre las derivas citadas, además de declarar «transgéneros» a niños prepúberes y querer ser el padre y la madre de sus propios hijos, está la intención de aplicarles la *queer theory on education* desde el nacimiento. En este sentido, no hay nada tan ridículo como pretender ocultarles a los niños su sexo anatómico, como hacen algunos padres de la comunidad LGTBQIA+ quienes, creyendo que así luchan contra los estereotipos, les explican a sus retoños que cuando lo deseen pueden escoger su «género». «¿Qué importancia tiene —dicen— lo que se lleva entre las piernas?». E inventan un nuevo vocabulario «neutro» que requiere el uso de «elle» en vez de «él» o «ella» para hacer una «revolución pedagógica» basada en el sexo neutro. Si se piensa que en 2018 el estado de Nueva York dictó una sentencia que permite a los padres sustituir por

cuatro estrellas la mención del sexo en el certificado de nacimiento de sus hijos, se nos cae el alma a los pies: ¿qué broma pesada de la historia ha podido anular décadas de lucha progresista para que no se tomara a los niños por idiotas contándoles camelos?[55] ¿Es que van a explicarles que nacen de las coles, los unos con monos rosas y las otras con tutús azules? Con esta misma perspectiva, la noción de «especie humana» se ha socavado subrepticiamente con la aparición de los *disability studies*, nuevo campo de la retórica de la identidad nacido en los años ochenta, que trata de la discapacidad. En virtud de este nuevo paradigma —al principio muy generoso—, sería urgente no solo estudiar y cuidar a todas las personas con discapacidad (*disability*: sordera, ceguera, trisomía, enanismo, esquizofrenia, autismo, etc.), sino también teorizar la discapacidad como identidad, para así luchar contra la escasa presencia de estas personas en la empresa y en la universidad, tal como se hizo con las minorías discriminadas.[56] Una buena muestra es la gran encuesta del psicólogo estadounidense Andrew Solomon dedicada a la «biodiversidad humana»: *Far from the Tree. Parents, Children and the Search for Identity*.[57] Entre 1994 y 2012, Andrew Solomon recogió testimonios de cuatrocientas familias estadounidenses en busca de su identidad «vertical» (innata) y «horizontal» (adquirida), que según él estaban «lejos del árbol», es decir, del árbol genealógico. Para ello, en este extravagante superventas, confecciona una lista a la manera de Georges Perec, con historias de vida y de sufrimientos. Tras definir muchas categorías humanas, las ve cohabitar como lo haría el cuidador salido directamente de un zoo de cristal: sordos, enanos, trisómicos, autistas, esquizofrénicos, prodigios, transgéneros, negros, latinos, etc. A ellos se suman los que tienen varias discapacidades: hidrocéfalos, enfermos motores cerebrales, ciegos, etc.

Solomon describe con detalle la vida diaria de estos niños y de sus padres. Pero cuando se lee este estudio —que dio lugar a un documental muy exitoso— se advierte enseguida que el autor sitúa en el mismo plano orientación sexual (*queer*, transexualidad), patologías genéticas (trisomía 21, acondroplasia, etc.), situaciones sociales (niños perturbados), color de la piel, enfermedades mentales y, por último, las grandes discapacidades. Ante las objeciones, Solomon contesta que toda diferencia no es más que «una identidad construida socialmente y vivida subjetivamente como una discriminación».

El trabajo de investigación que ha hecho Solomon es, sin duda, interesante, pero al pasar sus páginas cunde una sensación de franco malestar cuando el autor explica lo felices que se sienten los padres de estos niños al criarlos para combatir los prejuicios de la sociedad dominante. Y luego su postura queda al descubierto: a propósito de la trisomía, condena que se recurra al aborto y censura al 93 por ciento de las mujeres que optan por él, después de una amniocentesis, porque a su juicio el feto es ya un ser humano. Además, con un rodeo, preconiza la operación de reasignación quirúrgica en niños transgénero prepúberes para dotarles de una identidad feliz. Por último, en el caso de los sordos, deplora el uso precoz de implantes cocleares porque es una amenaza para la lengua de signos, una característica de la identidad sorda vista como una variante de la especie humana. A esto cabe añadir que incluye en la categoría de los «enanos» (acondroplasia) a todas las personas de talla pequeña, como si pertenecieran a una misma comunidad, rebautizada como «identitaria» o «diversitaria»...

No nos confundamos. El autor no es un oscurantista religioso, sino un progresista que explica los motivos de su compromiso militante a favor de una humanidad nueva. Como todos los estudiosos modernos de la identidad, Solomon

incorpora a estos trabajos su propio sufrimiento, sus frustraciones, su «personalidad *borderline*», en una mezcla de autoanálisis y confesión cristiana. Disléxico, hijo de padre judío y madre que odiaba ser judía, maltratado en su infancia, homosexual avergonzado y luego feliz, logró acceder a la paternidad gracias a las ventajas de la gestación subrogada. En el momento del parto, estaba convencido de que su hijo iba a estar discapacitado y acabó aceptando que fuera «normal» [*sic*]: «A veces pensé que los padres heroicos de este libro estaban locos, por resignarse a cuidar a su hijo extraño durante toda su vida [...]. Me llevé una sorpresa cuando descubrí que mis investigaciones me habían construido una pasarela y estaba dispuesto a embarcarme con ellos».[58] Una vez más, un investigador degrada un planteamiento generoso sobre la condición humana para defender un ideal contrario a la emancipación, concretamente a propósito del aborto o del recurso a los progresos de la medicina en el tratamiento de la sordera o del enanismo. Una vez más, comprobamos hasta qué punto el mundo maravilloso de la felicidad identitaria se asemeja a una pesadilla. Por último, como cabía esperar, en el campo del feminismo identitario se advierte ya, en todas partes, cómo las mujeres lesbianas más radicales denuncian a los hombres gais por considerarles tan culpables de la dominación masculina como los «varones dominantes heterosexuales». Por consiguiente, preconizan una separación que acabe excluyendo a los hombres, *en cuanto que hombres*, de la comunidad humana.

En Francia, por ejemplo, Alice Coffin, una periodista y concejal ecologista del Ayuntamiento de París en 2020, provocó un escándalo al acusar a Christophe Girard, concejal de Cultura, de complicidad con ciertos pedófilos, un argumento utilizado habitualmente por la extrema derecha contra los homosexuales. Aprovechando para hacer apología de un

supuesto «genio lesbiano», afirmó que los hombres son enemigos de la humanidad y había que «eliminarlos», sobre todo a los «hombres blancos»:

> Todas necesitamos «cotas» de mujer, de *shield-maiden* [...], nombre de las míticas guerreras vikingas. Escuadras y brigadas para defendernos. No basta con que nos ayudemos unas a otras, lo que tenemos que hacer es eliminarlos. Eliminarlos de nuestras mentes, de nuestras imágenes, de nuestras ideas. [...] Las producciones de los hombres son la prolongación de un sistema de dominación, *son* el sistema. El arte es una extensión del mundo imaginario masculino. Ya han infestado mi mente. Me protejo evitándolos. [...] Me encantaría escribir titulares sobre los hombres blancos, señores, chupasangres, y sobre sus fechorías [...]. ¿Quién sucumbirá antes, el hombre o la humanidad?[59]

En este caso, que fue muy comentado, Coffin repetía en forma de farsa, y con la mayor seriedad, la historia de una tragedia. En un famoso panfleto de la literatura de vanguardia, *SCUM Manifesto*,[60] autoeditado en Estados Unidos en 1967, Valerie Solanas, lesbiana furibunda, violada por su padre, víctima de distintos maltratos, se hizo célebre con su llamamiento a eliminar el dinero de los hombres, el patriarcado de los padres y todos los órganos genitales masculinos. Las mujeres, decía, ya no necesitaban a los hombres para procrear, había que sacar los cuchillos y emascularlos. El hombre era una mujer fallida, añadía, un «malparto ambulante, un aborto congénito», ese «Midas que convierte en mierda todo lo que toca» puede ser eliminado sin contemplaciones.

Este llamamiento grandilocuente al asesinato, que vilipendiaba el psicoanálisis, el sexismo, la dominación masculina, heterosexual y homosexual, se materializó. Solanas se puso en contacto con Andy Warhol, estrella del *pop art*, para convencerle de que produjese una obra de teatro pornográfica

que ella había escrito e intentó asesinarle con varios tiros de revólver, para después entregarse a la policía. El artista, herido en un pulmón, el bazo, el estómago y el hígado, se libró por muy poco y no la denunció. A Solanas la declararon esquizofrénica, pasó por la cárcel y cuando salió siguió acosando a su odiado ídolo a la vez que promocionaba su manifiesto y alimentaba sus fantasías contra todos los penes. Elogiada por varias feministas y especialmente en Francia por Virginie Despentes, fue redescubierta en 1998 con la reedición de su manifiesto, con epílogo de Michel Houellebecq, en el que el escritor decía: «A mí las feministas siempre me han parecido unas simpáticas gilipollas» y proseguía afirmando que las diferencias entre el hombre y la mujer son de orden genético y que el razonamiento de Solanas, por lo tanto, estaba de acuerdo con las más nobles aspiraciones del proyecto occidental: implantar un control tecnológico absoluto sobre la naturaleza.

Leyendo estas líneas a uno se le ocurre que, veintitrés años después, seguramente se dan las condiciones para que se reedite *Le Génie lesbien* de Alice Coffin con prólogo de Michel Houellebecq, quien, dada su afición por las antífrasis, podría jugar a dar su respaldo al proyecto de esta nueva representante popular: reemplazar al hombre por la mujer, a los gais por las lesbianas, o por los *queers*, y, para acabar de rematarlo, la libertad por la sumisión.

No soy ni blanco ni mujer ni hombre sino medio libanés

En el mundo de las identidades no solo hay casos desgarradores o dramáticos. A menudo descubrimos en él elementos cómicos dignos de un gran vodevil. Por ejemplo, en 2016 estalló una verdadera guerra de secesión en Estados Unidos a raíz de las

medidas contra la discriminación promulgadas por Barack Obama, que consistían en autorizar a las personas transgénero a entrar en los aseos y vestuarios que ellas mismas escogieran. [61] Como reacción contraria a esta decisión, once estados de la Unión —la mayoría sudistas y conservadores— se negaron a obedecerla. El de Carolina del Norte aprobó una ley que obligaba a las personas transgénero a utilizar los aseos correspondientes a su sexo de nacimiento. Los demandantes de los once estados acusaron a la administración central de querer convertir los retretes en gigantescos locales de experimentación social. En Francia no ha habido ninguna *guerre des toilettes*. Pero en 2018, con motivo del desfile del Orgullo, durante el programa *Arrêt sur images*, Arnaud Gauthier-Fawas, administrador del Inter-LGTB, ofendido porque el periodista Daniel Schneidermann le había presentado como un *hombre*, replicó con la mayor seriedad: «No señor, no sé qué le ha hecho pensar que soy un hombre porque no soy un hombre. Mal empezamos». Este hombre, que decía formar parte de una «identidad ofendida», tenía barba y su voz, lo mismo que su musculatura, no apuntaban a nada que no fuese el sexo masculino. «No hay que confundir identidad de género con expresión de género —añadió—. Yo soy no binario y, por lo tanto, ni masculino ni femenino». Schneidermann, en vez de soltar una carcajada, se disculpó. Entonces, otro de los invitados deploró que el público del plató tuviera la piel blanca. Esta vez el presentador sí se rio, diciendo que seguramente su interlocutor pretendía que no era blanco. «No, no lo soy —dijo el otro—, porque soy medio libanés». [62]

A diferencia de la anécdota libanesa que he contado al principio de este libro, esta otra me pareció escalofriante: tal afirmación suprime la idea misma de sujeto en el sentido de «Yo soy yo, eso es todo», como si el hecho de declararse «libanés» significara que ya no se podía ser ni blanco ni varón.

Llegados al final de este capítulo, se habrá comprendido cómo un enfoque realmente innovador de los estudios sobre la sexualidad —que distingue entre sexo y género— ha podido, en unos pocos decenios, trocarse en su contrario y generar un movimiento de regresión normalizadora. Todo empieza con la invención de nuevos conceptos y la consiguiente creación de un vocabulario adecuado. Cuando ya están sólidamente asentados, los conceptos y las palabras se convierten en un catecismo que, llegado el caso, justifica el paso a la acción o las incursiones en la realidad. Así se pasa, sin darse cuenta siquiera, de la civilización a la barbarie, de lo trágico a lo cómico, de la inteligencia a la estupidez, de la vida a la nada, y de una crítica legítima de las normalidades sociales a la implantación de un sistema totalizante.

3
Deconstruir la raza

París 1952: la raza no existe

En 1952, a petición de la Unesco,[1] Claude Lévi-Strauss escribió un texto programático, *Raza e historia*, en el que hacía una reflexión sorprendente sobre la noción de raza. En este caso no solo se trataba de luchar contra el prejuicio racial, sino de denunciar, recién terminada la Segunda Guerra Mundial, las monstruosidades cometidas por las naciones europeas basándose en una supuesta desigualdad de las razas. Por eso su crítica no iba dirigida solo contra el nazismo, que había incitado a los europeos a destruir a sus semejantes, sino también contra el colonialismo, que había erigido en dogma la inferioridad de los pueblos no occidentales. En la misma época, Hannah Arendt destacaba que el antisemitismo había sido la matriz del racismo, pues había servido de caución teórica a la conquista colonial, lo que condujo a mundializar el antisemitismo en los imperios coloniales. En los territorios colonizados se acusaba con frecuencia a los judíos de estar detrás de toda clase de conspiraciones. Por ejemplo, bastaba con que los británicos le arrebataran Egipto a los franceses para que se acusara a los judíos de ser los organizadores de todos estos conflictos. Fue así como, fuera de Europa, cundió la tesis de un complot internacional atribuido al «imperialismo de los Rothschild».[2] Como vemos, desde finales del siglo XIX se trabó un vínculo estrecho entre estas tres posturas: antisemitismo, racismo y colonialismo. A este respecto, cabe señalar que

cuando se habla de sionismo/antisionismo hay que hacerlo con prudencia. En sus orígenes, el sionismo fue un movimiento emancipador de judíos que querían fundar un Estado en Palestina, pero uno capaz de integrar a los que no fueran judíos. En cuanto al antisionismo —como movimiento de oposición política e ideológica al sionismo—, por entonces movilizó a judíos de la diáspora, como Sigmund Freud y muchos otros, opuestos a la conquista de una tierra prometida. [3] Por consiguiente, el antisionismo es totalmente ajeno a cualquier tipo de antisemitismo. El antisionismo contemporáneo reúne distintos movimientos, algunos francamente antisemitas y otros opuestos a la política israelí o a la existencia misma del Estado de Israel. Tachar de «antisemita» a todos los antisionistas es un abuso del lenguaje, máxime cuando el término se utiliza a menudo de forma retrospectiva. Por ejemplo, merced a esta designación abusiva se ha tildado a Freud de «antisemita», una acusación que no solo procedía de la extrema derecha israelí, sino también de ciertos antifreudianos radicales, en su afán por apoyar al sionismo. Encontramos un rastro de esta desviación del término en una extrañísima *Anthologie des propos contre les Juifs, le judaïsme et le sionisme*, publicada en 2007 por Paul-Éric Blanrue, notorio antifreudiano, defensor de los negacionistas y del islamismo iraní. Este autor pretendía desenmascarar a los verdaderos antisemitas, cuyo nombre habría ocultado la historia «oficial»: los propios judíos y sus aliados. Al lado de nombres como Goebbels y Hitler, y sin aludir al exterminio —ni siquiera en la entrada «Wannsee» que habla de la «Solución Final»—, Blanrue confecciona la lista de los verdaderos antisemitas: Moisés, Isaías, Spinoza, Lévi-Strauss, Clemenceau, Freud, Einstein, Stefan Zweig, Zola, Proust, Pierre Assouline, etc. So pretexto de apoyar al sionismo, el autor escribió un libelo que en realidad era una apología disimulada del

antisemitismo.[4] En él, se identifica al judío como alguien que tiene a todo el mundo en contra (contra sí mismo), pero sobre todo como causante de ese odio que siente hacia sí mismo. Tal es, según Blanrue, la identidad judía del judío: uno mismo como un judío, es decir, como un antisemita. En su discurso de 1952, Lévi-Strauss empieza señalando que las razas solo son colores de piel y que las diferencias entre ellas no son más que un asunto de pigmentación. A estas diferencias casi inexistentes opone las verdaderas diferencias —las que distinguen a las culturas—, infinitas y de gran riqueza. Por último, de acuerdo con su elaboración de *Las estructuras elementales del parentesco*, [5] refuta la idea de que hay «estadios» por los que la humanidad evoluciona desde una edad llamada «primitiva» hacia otra que sería sinónima de «civilización». En este sentido, afirma, es imposible asociar una noción biológica de evolución —concebida por Darwin— con la organización de las culturas y las sociedades que definen a la humanidad. Porque todas las sociedades se caracterizan por un paso de la naturaleza a la cultura. Prueba de ello son la prohibición del incesto, las maneras de alimentarse cocinando la comida y las distintas expresiones religiosas y artísticas propias de la humanidad, que no existen en el mundo de la animalidad. Con ello, Lévi-Strauss enuncia lo que es ya el credo del estructuralismo:[6] «Dos culturas elaboradas por hombres pertenecientes a la misma raza pueden ser tan diferentes o más que dos culturas de grupos racialmente alejados».[7] Aunque las razas no existen, la idea de una supuesta inferioridad de una respecto a la otra sí que es una construcción universal, propia de toda organización social. Los humanos, cuando forman un grupo o una comunidad, acostumbran a rechazar la alteridad en nombre de su propia superioridad cultural: «En las Antillas Mayores —escribe Lévi-Strauss—, varios años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de

investigación para indagar si los indígenas tenían alma, estos sumergían a los blancos prisioneros para comprobar, con una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba sujeto a putrefacción».[8]

Si las razas no existen y las diferencias son culturales y nunca «naturales», ¿cómo explicar que algunas culturas acaben siendo dominantes? La respuesta de Lévi-Strauss a esta pregunta es algo que hoy nos parece evidente. Las sociedades evolucionan «en diagonal», pero algunas de ellas han desarrollado un potencial tecnológico, basado en el pensamiento científico —las sociedades llamadas «occidentales»—, que les permite dominar a las demás y sobrevivir mejor, superando el estado natural. Por eso las sociedades que se han vuelto colonizadoras deben proteger a las demás si no quieren que, a fuerza de dominación, se aniquilen a sí mismas destruyendo a la humanidad. Con esta perspectiva, Lévi-Strauss plantea una tesis a la que permanecerá fiel durante toda su vida: cualquier forma de occidentalización total del mundo, bajo el vertiginoso efecto de la ciencia, solo puede desembocar en un desastre para la humanidad entera. Por eso rechaza la uniformización del mundo y defiende el respeto a todas las culturas, pues el relativismo cultural es la única manera de expresar el universalismo del género humano.

«De cerca y de lejos»: tal es la ley de la humanidad. Si todos se parecen, la humanidad se disuelve en la nada; si cada cual deja de respetar la alteridad del otro proclamando su diferencia identitaria, la humanidad sucumbe al odio perpetuo al otro. Las sociedades no deben disolverse en un modelo único (la globalización) ni encerrarse dentro de unas fronteras carcelarias (nacionalismo): «ni demasiado cerca ni demasiado lejos». Un mundo uniforme siempre desemboca en la guerra y el comunitarismo.

Estas palabras de Lévi-Strauss dejan claro que no se

conforma con descartar la idea de raza, sino que convierte la lucha contra el racismo, el colonialismo y el nacionalismo en el fundamento de una civilización planetaria basada tanto en el respeto a la diferencia (relativismo) como en el universalismo del género humano. Esto lo inscribe en la larga estirpe de anticolonialistas franceses, de Clemenceau a Sartre, pasando por André Breton y los surrealistas. Pero, a diferencia de sus predecesores, él intenta dar un fundamento estructural y antropológico, y no solo moral y político, a su compromiso. Exiliado de Francia en 1940 por ser de «raza judía», se hizo etnólogo yendo al encuentro de pueblos autóctonos, sus queridos indios del continente brasileño: nambiquaras, caduveos, bororos, tupíes y mundés. Contó este gran periplo melancólico en un famoso libro publicado en 1955: *Tristes trópicos*.

A raíz de su intervención en la Unesco, se desató una intensa polémica con Roger Caillois, de la Escuela Normal, antiguo miembro del movimiento surrealista y del Collège de Sociologie, quien le reprochó una «ilusión invertida», un rencor hacia su propia cultura. Caillois, convencido antirracista, consideraba que Occidente, pese a todo, poseía una cultura superior a las demás por su capacidad para estudiar a las otras y por haber elaborado una ciencia de las civilizaciones. Básicamente, frente a su contradictor argumenta que solo el pensamiento occidental ha sido capaz de inventar la antropología, la racionalidad y, por supuesto, la ciencia. Vemos que tanto Lévi-Strauss como Caillois desechan la noción de raza y se centran en la capacidad de las sociedades para producir un saber sobre ellas mismas y sobre las demás.[9] Esta no fue una controversia entre un progresista y un reaccionario, sino entre un evolucionista y un estructuralista, que cuestionaba la idea misma de un progreso lineal. En todo caso, a partir de 1952 Lévi-Strauss estuvo convencido de que la noción de raza debía

eliminarse de los estudios antropológicos, culturales, sociales y filosóficos. Es decir, que, a su juicio, las teorías forjadas desde finales del siglo XVIII sobre la supuesta inferioridad biológica de algunos pueblos carecían de fundamento, dado que lo único que contaba eran las diferencias culturales, como estaba demostrado. A partir de los años cincuenta, el «racismo científico», que introducía la jerarquía racial en la biología, quedó descalificado.[10] Lo cual, por supuesto, no acabó con el racismo en las distintas sociedades humanas. En los países democráticos, se reprimió por ley, arrojando ciertos planteamientos al infierno de la condena judicial o de la locura. La palabra «raza» también se suprimió de la Constitución francesa, aunque los *critical studies on race* la reivindicasen. También en los años cincuenta, otro cambio importante reavivó la antigua oposición entre «bárbaros» y «civilizados». Con ella se pretendía justificar la inferioridad basándose en la idea de que las diferencias culturales son menos importantes que las derivadas del grado de civilización: algunas sociedades serían superiores a otras por su capacidad científica o racional de concebir el mundo. De ahí el antagonismo entre cultura y civilización. La controversia entre Lévi-Strauss y Roger Caillois es emblemática de este debate. Lo que uno llama «dominación», el otro lo llama «superioridad». Obviamente hay que suprimir la idea de la superioridad de una cultura sobre otra, dice Lévi-Strauss, pero esto no significa que deba renunciarse a la racionalidad científica en beneficio de una simple constatación de las diferencias culturales. Prueba de ello es que todos los pueblos aspiran a derribar los regímenes de dominación que les oprimen, sin que por ello quieran renunciar a las ventajas de los avances científicos y tecnológicos inventados por las sociedades occidentales llamadas «dominantes».

En este sentido, es evidente que Claude Lévi-Strauss aporta

una manera mucho más innovadora de entender las culturas que su contradictor. Funde en el mismo crisol el proyecto del respeto absoluto al relativismo cultural y el de pensar el mundo de un modo racional; con su llamamiento a las sociedades dominantes, dueñas del saber científico, a proteger las culturas antiguas en vez de devastarlas, no renuncia a sentar las bases de una posible resolución de los antagonismos. A su juicio, lo *universal* del pensamiento científico no puede separarse nunca de la *diferencia cultural*.

En su origen, la palabra «raza» se usaba, a veces, para designar a un linaje familiar nobiliario —la «raza» de los Atridas, los Labdácidas o los descendientes de Abraham— y otras veces, a partir del siglo XVIII, para definir una supuesta subcategoría de la especie humana, calcada de la descripción del mundo animal: «La raza de los negros —decía Voltaire— es una especie de hombres distinta de la nuestra, como la raza de los podencos de la de los galgos», lo que no le impedía, en nombre de la misma teoría, juzgar severamente las costumbres de su país y denunciar la colonización:

> Es preciso admitir, sobre todo, que los pueblos de Canadá y los cafres, que hemos dado en llamar salvajes, son infinitamente superiores a los nuestros. El hurón, el algonquino, el illinois, el cafre, el hotentote, tienen la habilidad de fabricar por sí mismos todo lo que necesitan [...]. Los pueblos primitivos de América y África son libres, y nuestros salvajes no tienen siquiera la idea de la libertad.[11]

COLONIALISMO Y ANTICOLONIALISMO

Pero a partir de mediados del siglo XIX, con el desarrollo de la antropología física con un trasfondo darwinista y evolucionista de supuestas clasificaciones científicas de los pueblos y las

culturas, la palabra «raza» estuvo en auge, porque permitió establecer unas tipologías basadas no solo en criterios morfológicos (el color de la piel), sino en jerarquías: unas «razas» se consideraban superiores a otras de acuerdo con su grado de civilización. Los pueblos se clasificaron con arreglo a una escala de valores fisiológicos, psicológicos, etc. De ahí surgieron distinciones totalmente arbitrarias entre «arios» y «semitas», entre asiáticos, negros, amerindios e indios; en la cima de la jerarquía se situaban los blancos de las sociedades occidentales: los europeos del norte y el sur y, en general, los occidentales. Son las tesis racialistas, de siniestra memoria, que condujeron al exterminio de los judíos (llamados «semitas») por los nazis, que se consideraban a sí mismos miembros de la «raza superior» de los arios.[12]

Más adelante, tras la abolición de la esclavitud en Europa y en América, se hizo un amplio uso de estas categorías llamadas «científicas» para justificar la conquista colonial emprendida por los países europeos. El colonialismo, como doctrina e ideología que legitimaba esta vasta apropiación territorial, fue, de entrada, el vector de estas tesis racialistas. La gran paradoja fue que en nombre de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) y, por consiguiente, de un ideal republicano, Ernest Renan, Jules Ferry y muchos otros propiciaron una segregación sangrienta basada en la «misión civilizadora de Francia»: «Así como las conquistas entre razas iguales han de ser reprobadas, la regeneración por las razas superiores de las razas inferiores o bastardeadas se halla en el orden providencial de la humanidad». Y también: «Las razas superiores tienen un derecho sobre las razas inferiores, porque hay un deber hacia ellas. Tienen el deber de civilizar a las razas inferiores».[13]

La lucha contra estos principios fue lo que hizo surgir en Francia un movimiento contrario al que había justificado la

conquista: el anticolonialismo. De Georges Clemenceau a Jean-Paul Sartre, pasando por Claude Lévi-Strauss, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu y otros, muchos intelectuales y políticos fueron los mejores propagandistas de la lucha contra el antisemitismo, el racismo y el colonialismo. En 1885, Clemenceau, contrario a la conquista colonial, dirigió a Jules Ferry estas duras palabras: «La conquista es, sencillamente, el abuso de la fuerza que adquiere la civilización científica sobre las civilizaciones más rudimentarias para adueñarse del hombre, torturarlo, privarle de toda la fuerza de que es capaz en beneficio del supuesto civilizador. No es el derecho, es su negación».[14] Sartre, firmante del *Manifiesto de los 121* por el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia (1960), escribió esta réplica magistral en su prólogo a *Los condenados de la tierra*:

> Fanon habla en voz alta; nosotros, los europeos, podemos oírle: la prueba es que usted tiene este libro en sus manos; ¿no teme que las potencias coloniales se aprovechen de su sinceridad? No. No teme nada. Nuestros procedimientos son caducos y si a veces pueden retrasar la emancipación, no la detendrán. Y no pensemos que podremos ajustar nuestros métodos: el neocolonialismo, ese sueño perezoso de las metrópolis, es humo.[15]

Victor Schœlcher,[16]artífice de la abolición de la esclavitud, no se opuso a la aventura colonial fuera del continente europeo.[17] Tampoco lo hizo Victor Hugo. En su discurso del 18 de mayo de 1879, en presencia y en honor de Schœlcher, justificó con acentos líricos la conquista colonial en África, convencido de que aportaría al hombre negro las luces de la civilización europea: «El Mediterráneo es un lago de civilización; no en vano el Mediterráneo tiene en una de sus orillas el viejo universo y en la otra el universo desconocido, es decir, a un lado toda la civilización y al otro toda la barbarie».

Además, afirmó que África no tenía historia:

> ¡Qué tierra, esta África! Asia tiene su historia, América tiene su historia, incluso Australia tiene su historia; África no tiene historia. Una especie de leyenda vasta y oscura la envuelve. Roma la tocó, para suprimirla [...]. En el siglo XIX, el blanco ha hecho del negro un hombre; en el siglo XX, Europa hará de África un mundo. Rehacer una África nueva, hacer de la vieja África algo moldeable a la civilización, ese es el problema. Europa lo resolverá.[18]

Hugo nunca suscribió la tesis de la superioridad de una raza sobre la otra. Por eso no hay nada más absurdo, como se hace hoy en un montón de blogs,[19] que tildarlo de racista. Para empezar, en su primera novela, *Bug-Jargal*, escrita con dieciséis años y reescrita en 1826, contaba la rebelión de los esclavos negros de Saint-Domingue, el 23 de agosto de 1791, para reclamar los mismos derechos que tenían los blancos. La víspera del acontecimiento, un gran sacerdote, Boukman, pronunció unos conjuros vudús y bebió la sangre de un cerdo degollado, exhortando a sus tropas a expulsar a los hombres blancos.[20] Al cabo de unos días, capitaneados por Georges Biassou, los rebeldes quemaron las plantaciones y mataron a un millar de colonos antes de retirarse a los bosques...

Al optar por resaltar este primer episodio de la rebelión de los negros haitianos, Hugo lanza una feroz acusación contra el esclavismo.[21] Extraño relato, en verdad, que recuerda a algunas de sus novelas posteriores: *El hombre que ríe*, *Nuestra Señora de París* o *Noventa y tres*. En este texto romántico, Hugo presenta a dos hermanos, enemigos irreconciliables, atrapados por la tragedia de la historia: un esclavo sublime (Bug-Jargal), liberado de sus cadenas y convertido en caudillo de la revuelta de los suyos, y un aristócrata esclavista (Léopold d'Auvernay), el narrador, atormentado por sus pensamientos, acompañado de un perro cojo, de cuya prometida (Marie) está enamorado el

antiguo esclavo. A este lo presenta Hugo como un hombre caballeresco y apegado a los ideales de la monarquía francesa, la encarnación misma de la nobleza del Antiguo Régimen: «Un negro como hay pocos blancos». Su «raza africana» de guerrero le permite acceder a los valores más altos de la civilización. Por eso no se cansa de condenar los excesos cometidos por sus propias tropas contra los amos esclavistas, indignos de sus títulos de nobleza.

En este relato, los rebeldes de Hugo se parecen a los chuanes, pues comparten con ellos el culto monárquico y el amor a los bosques. Cuando los rebeldes raptan a Marie, D'Auvernay se lanza en su persecución. Bug lo salva y lo lleva hasta su prometida, antes de entregarse él mismo a los blancos, que le conducen ante un pelotón de ejecución. En medio de este campo de batalla, Hugo introduce la figura del mulato enano Habibrah, bufón de Biassou, en cuya boca el autor pone frases shakespearianas: «¿Acaso crees que por ser mulato, enano y deforme, no soy un hombre?». Huelga decir que esta novela insólita fue acogida por unos como una apología de la «negrofilia» y por otros como un panfleto «negrófobo». [22]

Hugo, escritor del pueblo, de la miseria y de los anormales, tampoco era un Ferry, un Clemenceau, un Lévi-Strauss, un Sartre ni un Fanon. Pero vio con claridad las insuficiencias de la abolición, como revelan estas líneas escritas el 19 de mayo de 1848:

> La proclamación de la abolición de la esclavitud se hizo en Guadalupe con solemnidad. El capitán de navío Layrle, gobernador de la colonia, leyó el decreto de la Asamblea desde un estrado levantado en medio de la plaza pública y rodeado de una inmensa muchedumbre. Lucía el sol más hermoso del mundo. En el momento en que el gobernador proclamaba la igualdad entre la raza blanca, la raza mulata y la raza negra, solo había tres hombres en el estrado, representantes, por así decirlo, de las tres razas: un blanco, el

gobernador; un mulato que le sostenía la sombrilla; y un negro que le llevaba el sombrero.[23]

Al término de la Segunda Guerra Mundial, la descolonización de los antiguos territorios ocupados se anunció como un acontecimiento insoslayable para todos los países imperiales. Fue entonces cuando empezó el combate contra lo que se conocía como «colonialismo», corolario del «racismo», en el que participaron no solo los pueblos occidentales opuestos a la opresión colonial, sino también los pueblos colonizados que aspiraban a la emancipación. En su lucha, los segundos también invocaron la Ilustración y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. A partir de entonces, tanto los pueblos rebelados como los especialistas en ciencias humanas formados en las mejores universidades europeas y norteamericanas criticaron las teorías racialistas y fueron dejando de lado las viejas clasificaciones basadas en la llamada noción «natural» de raza: «En la época de la desnaturalización de la ciencia del hombre, hacia 1950, fue cuando la antropología y la etnología, influidas por la voluntad política de la comunidad internacional, abandonaron el paradigma racialista».[24] La vieja «ciencia humana» pasó a llamarse «ciencias humanas», y las disciplinas implicadas —antropología, sociología, etc.— abrazaron la idea de que la cultura es lo único que permite distinguir unas sociedades de otras. Por consiguiente, las teorías racialistas no tenían cabida en los estudios científicos. En este ambiente intelectual, la aportación de Lévi-Strauss a favor de liquidar la noción de raza fue acogida como un potente llamamiento al anticolonialismo, ya que, además, en todo el mundo se había puesto en marcha el proceso de descolonización: en el continente asiático (tanto en la India como en la antigua Indochina), en el continente africano y en los países del Magreb.

Hacia 1934, Aimé Césaire, admirable poeta y militante político, inventó el concepto de negritud junto con su amigo Léopold Sédar Senghor. El primero había nacido en las Antillas, el segundo en Senegal, y ambos habían cursado estudios brillantes en el liceo parisino Louis-le-Grand. Por eso eran exponentes de lo mejor de la escuela republicana francesa, aunque tuvieron destinos diferentes: Césaire, militante comunista hasta 1956, fue alcalde de Fort-de-France (Martinica), mientras que Senghor fue ministro en un gobierno gaullista y, luego, primer presidente del Senegal independiente de 1960 a 1980; tres años después ingresaba en la Academia Francesa. En 1947, cuando Alioune Diop fundó *Présence africaine*, los dos se incorporaron a la revista y, más tarde, al nacimiento de una editorial homónima, así como al Congreso de Escritores y Artistas Negros, que se celebró en la Sorbona parisina en 1956.

Para ellos, la negritud nunca fue una asignación de identidad. Además, el uso de la palabra *nègre* en vez de *noir*[*] era una manera de invertir los estigmas, ennobleciendo un término acuñado por el racismo: «Como la palabra *nègre* definía, sin que hubiera que decir nada más, el ser negro a ojos de los blancos, los negros se la robaron a los blancos para rebatir su sentido [...]. Como se decía para avergonzarnos, pues bien, nosotros adoptamos la palabra *nègre*».[25] La revista estaba abierta a todos los escritores anticolonialistas, empezando por Sartre, André Breton y los surrealistas. Para Senghor, la negritud se definía de forma positiva, como el conjunto de los valores culturales, económicos, políticos y artísticos de los pueblos de África, las minorías negras de América, Asia, Europa y Oceanía, tuvieran o no «mezcla de sangres». La idea misma de la existencia de una «raza negra» quedaba excluida de la noción de negritud. Senghor defendía

que, si quería evitarse la asimilación forzosa a una cultura dominante, había que asimilarse a una civilización universal. Y era mediante la lengua francesa —la del colonizador— que la negritud podía devenir una cultura negra dotada de sus particularidades y de su propio «mestizaje». Los occidentales, dijo en sustancia, lo mismo que el hombre negro, aportan su cultura compartiéndola, participando en un universalismo. De ahí esta contundente afirmación: «La emoción es negra como la razón es helénica».[26]

Césaire, por su parte, veía en la negritud un acto de negatividad en vez de uno de afirmación: rechazo de una imagen abyecta del negro —el negrito del anuncio de Banania —[*] creada por la colonización, repudio también de la asimilación que le convertía en una suerte de criado de los blancos, y reprobación de cualquier forma de racismo antiblanco. En síntesis, la negritud —enunciada, de entrada, en francés— pretendía crear una cultura común a todos los pueblos víctimas de segregación por su color de piel, tanto los descendientes de la trata negrera como los herederos negros de los imperios coloniales. La negritud, según Césaire, se definía como un grito de dolor y rebelión que brota de las tenebrosas bodegas de un barco negrero. Pero en ningún caso debía desconectarse de la cultura universal ni renunciar al latín, al griego, a Shakespeare, a los románticos, etc. Por eso rechazaba la idea de una cultura mestiza propia de las Antillas o del Caribe, lo cual no significa que despreciara a los mestizos, al contrario, los incluía en la gran historia cultural de la negritud. A su entender, la cultura mestiza era ante todo de ascendencia africana, en la medida en que ninguna cultura puede ser el resultado de una yuxtaposición de rasgos culturales. En este sentido, su concepto de negritud no tiene ninguna pertinencia antropológica ni propone ninguna perspectiva ontológica. Lejos de designar un color de piel, proclama la necesidad de una

rebelión impulsada por una lengua fundamental: la de los «negros literarios» —o negros del lenguaje— que accederán a la parte de la universalidad humana que les han arrebatado el esclavismo, el racismo, la segregación y la colonización.[27] La negritud, por lo tanto, tiene una dimensión memorial: se vincula a un relato de los orígenes. Por su parte, Sartre, que en 1948 escribió un largo prólogo de la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, no contento con apoyar la lucha a favor de la negritud, afirmaba que la poesía negra en lengua francesa era la única de su tiempo que podía llamarse revolucionaria.[28] Hablaba de un «momento explosivo», de una densidad de palabras semejante a la erupción de un volcán dirigida contra Europa y la colonización. Lejos de toda compasión, Sartre comparaba la experiencia vivida durante la colonización con la experiencia existencial del periodo de la Ocupación, y recordaba que, al sufrir la mayor humillación y frente a la crueldad del enemigo, es como se concibe lo que puede ser la libertad: «Estábamos al borde del conocimiento más profundo que puede tener el hombre de sí mismo. Porque el secreto de un hombre no son sus complejos de Edipo o de inferioridad, es el límite mismo de su libertad, es su poder de resistencia a los suplicios y a la muerte».[29]

Por eso comparaba el destino del negro con el de Orfeo, que busca a la mujer amada hasta el fondo de los infiernos, y la negritud con un gran poema órfico: «La negritud —escribía— es ese tamtam lejano en las calles nocturnas de Dakar, son los gritos vudús que salen de un tragaluz haitiano [...] pero también es este poema de Césaire, baboso, sangriento, lleno de flemas, que se retuerce en el polvo como un vaso roto». Por último, rechazaba la noción de raza al afirmar que solo era un color de piel del que el negro nunca podría librarse, a diferencia del judío, pero tan humillado como él:

> Como se le oprime en su raza y a causa de ella, ante todo tiene que ser consciente de su raza [...]. Pues bien, aquí no hay escapatoria, ni trampa, ni líneas que pueda cruzar: un judío, blanco entre los blancos, puede negar que es judío y declararse un hombre entre los hombres. El negro no puede negar que lo es ni reclamar para sí esa abstracta humanidad incolora: es negro. Por eso queda arrinconado en la autenticidad: insultado, esclavizado, se levanta, recoge la palabra *nègre* que le han tirado como una piedra, se reivindica como negro frente al blanco, con orgullo.[30]

Por último, Sartre consideraba que la negritud es un momento dialéctico que rechaza la hipótesis de la superioridad del blanco y conduce a la sociedad sin razas. Y añadía que, antes de lograrse la unidad final de todos los oprimidos en la misma lucha, en las colonias debía haber «lo que llamaré el momento de la separación o de la negatividad: ese racismo antirracista es el único camino que puede llevar a la abolición de las diferencias de raza».[31]A su vez, en su célebre *Discurso sobre el colonialismo* (1950 y 1955), Césaire fustigaba violentamente la barbarie colonial, apoyando a Lévi-Strauss contra Caillois y afirmando que el nazismo —teoría de la superioridad de una supuesta «raza aria»— no había hecho más que repetir contra los europeos el mismo crimen que estos habían cometido contra los colonizados, considerados de raza inferior:

> Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, todos los pasos de Hitler y del hitlerismo y hacerle ver al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX que lleva dentro un Hitler sin saberlo, que Hitler le habita, que Hitler es su demonio, que si le vitupera es por falta de lógica y que, en el fondo, lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí mismo, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí misma, es el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, es haber aplicado en Europa unos métodos colonialistas que hasta ahora

solo estaban destinados a los árabes de Argelia, los culíes de la India y los negros de África.

Y afirmaba que ninguna potencia occidental había conseguido resolver los dos grandes problemas creados por su propia existencia: «el problema del proletariado y el problema colonial».[32]

Con esta inclusión de la historia del exterminio de los judíos en la de la dominación colonial, marcada por el esclavismo, Césaire, como Lévi-Strauss, daba un contenido lógico e histórico al largo proceso del colonialismo. Pero entonces, de repente, el anticolonialismo pasaba a ser un combate tan importante como el que se reñía contra el antisemitismo, aunque no por ello considerase que el colonialismo era una empresa genocida parecida a la del nazismo: los crímenes perpetrados por el colonialismo no iban dirigidos a exterminar a las poblaciones que se consideraban inferiores, sino a explotarlas, ahogando en sangre cualquier intento de insurrección. En el colonialismo, no se dio una empresa concertada de exterminio ni un plan genocida ejecutado fríamente.

Como señalaría Pierre Vidal-Naquet, pionero del anticolonialismo, «afirmar, más o menos, que el sistema colonial es precursor del Tercer Reich [...] es una operación ideológica fraudulenta. [...] O entonces, si las matanzas coloniales anuncian el nazismo, ¿por qué no decir que la represión sangrienta de la rebelión de Espartaco o la noche de San Bartolomé también lo anunciaron?».[33] Césaire nunca se sumó a estas derivas por la sencilla razón de que él y otros anticolonialistas lo que pretendían, ante todo, era desmentir la idea de la supuesta inferioridad de los pueblos colonizados; aun así, afirmaba que el crimen colonial y el genocidio de los judíos europeos obedecían a las mismas teorías racialistas, de modo

que las víctimas tenían en común una misma historia memorial. Prueba de la solidez de este planteamiento es que, en marzo de 1946, el joven diputado Césaire defendió la ley sobre la conversión en departamentos de las cuatro «viejas colonias» —Guadalupe, Guyana, Martinica y Reunión—, etapa fundamental en el desmantelamiento del imperio colonial francés, cuya sentencia de muerte dictó Charles de Gaulle, presidente del Comité Francés de Liberación Nacional, en su famoso discurso de Brazzaville del 30 de enero de 1944. Dado que Europa estaba sacudiéndose el yugo del nazismo, había llegado el momento de que Europa y Francia hicieran lo mismo con el fardo del colonialismo:

> No hay población, no hay hombre en el mundo que hoy no levante la cabeza, que no mire más allá del presente e interrogue a su destino. Entre las potencias imperiales, ninguna potencia imperial puede sentir esta llamada tanto como Francia. Ninguna siente la necesidad de inspirarse más profundamente en las lecciones de los acontecimientos para guiar, por los caminos de los tiempos nuevos, a los sesenta millones de hombres cuya suerte está unida a la de estos cuarenta y dos millones de hijos.[*] Ninguna potencia, digo, más que la propia Francia.[34]

El hecho de que De Gaulle, a esas alturas, ya se hubiera dado cuenta de que el colonialismo sería derrotado algún día no resolvía la cuestión candente: privada de ese imperio colonial en el que se había apoyado para vencer al nazismo, Francia ya no sería capaz de conservar, en el mundo del mañana, su posición de gran potencia económica, cultural y política.

En todo caso, después de 1945 las potencias occidentales no volvieron ya a ganar ninguna guerra colonial. Aunque la pérdida de unas colonias no implicaba necesariamente la pérdida de otras, el afán de conservarlas condujo, por lo general, o bien a un desplazamiento de poder, como ocurrió

con el Reino Unido cuando, después de conceder la independencia a la India, aumentó sin cesar su influencia en Oriente Próximo, o bien a un recrudecimiento que no serviría para nada: tras su derrota militar de Dien Bien Phu en Indochina (mayo de 1954), Francia quiso conservar Argelia a costa de una guerra inútil que duró ocho años. También tuvo que separarse de todas sus colonias africanas para centrarse en la construcción de Europa, mientras Estados Unidos tomaba el relevo de las viejas políticas imperiales y se empantanaba en Corea y luego en Vietnam sin acabar con los regímenes comunistas, que se hundieron por sí mismos a partir de los años ochenta.[35]

Césaire sabía que la transformación de colonias en departamentos no acabaría con el dominio colonial y que no bastaba con liquidar el estatuto colonial para reconocer la «alteridad cultural» de los antiguos colonizados, porque tal cosa no tenía razón de ser según el principio de la asimilación, preconizado por el universalismo republicano. Y pensaba, con razón, que dicha alteridad era más beneficiosa para el neocolonialismo francés[36] que para los intereses de los antiguos colonizados. A ellos, Césaire quería alistarlos bajo la bandera de la negritud: «Negro soy, negro me quedo», dijo, añadiendo que se veía como un «negro fundamental».[37] Pero era consciente de que la negritud era transitoria, que estaba vinculada al hecho de que «los negros», pueblo vencido y humillado, tenían que incorporarse plenamente a las naciones llamadas «civilizadas». Por eso sabía que la autonomía era el único camino capaz de lograr que se reconocieran las tradiciones culturales de los antiguos colonizados. Y esta autonomía acabaría desembocando en la lucha por la independencia. Césaire también lo pensaba, lo que no obsta para que apoyara la conversión en departamentos. En 1975, criticando la despoblación de Martinica por la necesidad de

mano de obra en la Francia metropolitana, acompañada de la llegada de muchos colonos a la isla, dijo: «Me da tanto miedo la recolonización solapada como el genocidio rampante».[38] Se le ha reprochado a menudo esta frase por su supuesto «racismo», una crítica discutible, aunque la formulación fuese torpe: Césaire trataba de llamar la atención sobre los perjuicios de un neocolonialismo que amenazaba con suprimir a la población martiniquesa de la isla. En 1948, durante la celebración del centenario de la abolición de la esclavitud, Césaire rindió un vibrante homenaje a Victor Schœlcher, señalando que el decreto de 1848 había permitido que el negro se integrara en la especie humana.[39] Porque hasta entonces se le consideraba una acémila, un bien mueble, un no-sujeto.[40] Pero dijo también que no bastaba con eso e insistió en que no debía olvidarse la lucha de los propios esclavos contra su servidumbre. Era una manera de recordar que, si bien la abolición había sido otorgada por un hombre de la Ilustración inspirado por los ideales republicanos, también había sido conquistada por las propias víctimas de la esclavitud.[41]

En su *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire cambia de tono para denunciar con vigor la destrucción causada por el colonizador: las civilizaciones aztecas e incas aniquiladas, las economías tradicionales erradicadas, las «naciones negras» masacradas, los ritos y las culturas de los etíopes, bantúes y malgaches degradados, etc. Había llegado el momento de luchar y apoyar a los pueblos que se habían reunido en la gran Conferencia de Bandung, en Indonesia (1955). Fue entonces cuando el «Tercer Mundo»[42] hizo su entrada en la escena política internacional con la condena del imperialismo, el *apartheid* y el colonialismo en su programa, al que sumaba una crítica severa de la política colonial del Estado de Israel, que había arrebatado su tierra a los palestinos.

Muy distinto de Césaire, que había sido su profesor en el Liceo Schœlcher, Frantz Fanon, psiquiatra de origen martiniqués, fue también uno de los impulsores del compromiso anticolonialista. Nacido en 1925 en Fort-de-France, era hijo de una madre alsaciana y un padre que trabajaba para la administración colonial, por lo tanto de una pareja *sang-mêlé* (mestiza), y marcado por el hecho de ser el más negro de sus ocho hijos. Contrario a la política del mariscal Pétain, se unió a las Fuerzas Francesas Libres de la región caribeña. Con diecinueve años, se alistó en el Ejército francés de la Liberación, donde descubrió que también había racismo en la Francia que resistía a los nazis. Por un curioso azar, estando destinado en Argelia fue condecorado con la Cruz de Guerra por el general Raoul Salan, comandante del 6.º Regimiento de Tiradores Senegaleses.

En 1947, cursó estudios de Psiquiatría y escribió un libro magistral, *Piel negra, máscaras blancas*,[43] que se convertiría en un clásico no solo del anticolonialismo, sino también de la historia del estudio psicoanalítico de las relaciones entre colono y colonizado. En él, para analizar la situación de este último, recurría tanto a la dialéctica hegeliana como a la fenomenología sartriana y a la teoría lacaniana del estadio del espejo. Afirmaba que el negro no tenía acceso a la lucha por el reconocimiento, porque esta presupone que uno ya es blanco. Por eso el negro quiere ser blanco, de ahí su alienación, y el antillano, mestizo, quiere ser más blanco que el negro y, por lo tanto, estar más cerca del blanco que le desprecia. Por si fuera poco, el negro tiene dificultades para acceder a una identidad, es decir, a un reconocimiento de sí mismo, porque, para él, el Otro sería una instancia blanca.[44] Según Fanon, existe una especificidad —o alucinación especular— que hace que un negro no sepa de qué color es; por ejemplo, si a un antillano se

le preguntaba: «¿De qué color eres?», la respuesta era: «No tengo color». Y esto, simétricamente, remitía a la evidencia de la actitud racista: «¡Mira, mamá, un negro, tengo miedo!», decía una niña al cruzarse con un negro por la calle.[45] Fanon esbozaba así el retrato del colonizado, pero no en términos psicológicos o comportamentales, sino para poner de relieve la historia de un devenir, el del colonizado que se odia a sí mismo. Y deducía que el hombre negro solo podía emanciparse de su alienación con una rebelión que le permitiera acceder a una conciencia de sí mismo, única manera de zafarse de cualquier asignación de identidad basada en la raza. El nuevo humanismo que preconizaba Fanon consistía en reintegrar a los pueblos colonizados en el humanismo universal, un humanismo que tuviera en cuenta las diferencias, humanizando lo humano en todas sus variantes. Entonces el negro ya no necesitaría llevar una máscara blanca para camuflar una identidad que nunca sería la suya.

El libro de Fanon era también una respuesta incisiva al de Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*,[46]publicado en 1950, que se presentaba como una interpretación psicoanalítica de la situación colonial, la primera en su género.[47] El autor, nacido en Lamotte-Beuvron en 1899, era hijo del director de una colonia penitenciaria. Después de cursar estudios de letras, pasó a ser un genuino representante de la República imperial desde su puesto de funcionario, primero en la Reunión y luego en Antananarivo. Anticolonialista precoz, vivió diez años en Madagascar, de 1931 a 1949, donde llevaba una doble vida: administrador colonial durante el día, y poeta, escritor y anticolonialista por la noche. En uno de sus retornos a Francia, en noviembre de 1945, se orientó hacia el psicoanálisis y se formó en el diván de Jacques Lacan. Tres años después, se casó con una joven psicoanalista belga, alumna de Françoise Dolto. Ella, con el nombre de Maud Mannoni, llegó a ser una de las

grandes figuras de la escuela psicoanalítica francesa, próxima a los antipsiquiatras ingleses, pero también una ardiente militante de la causa anticolonialista, firmante del Manifiesto de los 121.

En su libro, Mannoni se inspiraba en los tres personajes de *La tempestad* de Shakespeare —Próspero, el amo, Ariel, el criado, y Calibán, el salvaje deforme— para tratar de diferenciar la personalidad malgache de la personalidad colonial europea. Según él, la primera se caracterizaba por un complejo de dependencia y una actitud de sumisión hacia un sistema religioso jerárquico en el que los muertos, agrupados en una instancia moral —un superyó—, determinaban la conducta de los vivos. El colono, por el contrario, se singulariza con su individualismo y su emancipación de las costumbres y las religiones. Por eso la colonización no había estrechado lazos entre estos dos sistemas de pensamiento, imposibles de juntar, y había provocado una desazón entre los malgaches, que veían al colonizador blanco como el equivalente del ancestro muerto, al que pedían protección y serenidad. Mannoni, para deducir la tesis de la inferioridad del negro, afirmaba que el europeo blanco había sacado provecho de ese complejo. De ahí esta máxima: «El negro es el miedo que el blanco tiene de sí mismo». Para Mannoni, dicho complejo de dependencia era la consecuencia de un complejo de Edipo específicamente malgache: el niño malgache, incapaz de rebelarse contra el padre, dado que el ancestro muerto encarnaba el poder, ocupó desde el principio la posición de sumisión exigida por un colonizador deseoso de imponerle su voluntad de poder.

No es de extrañar que, con semejantes argumentos, este libro —que pasaba por alto la insurrección de los malgaches contra la opresión colonial (1947)—[48]no fuera bien recibido por los partidarios de la lucha anticolonial, por un lado a causa de su psicologismo, que daba a entender que la situación colonial

dependía de una estructura preestablecida y, por otro, porque reducía a una teatralidad perversa la lucha a muerte entre el verdugo y la víctima. Césaire ya había vapuleado sin piedad la obra, calificando a Mannoni de psicologuillo que había encontrado en el psicoanálisis una forma de justificar el colonialismo a base de argumentos trasnochados, y ahora Fanon, mejor lector en esta época de la obra lacaniana que él (por mucho que Mannoni hubiera frecuentado el diván del maestro), le daba la puntilla reprochándole su edipismo, incompatible con el análisis de la subjetividad del colonizado.

Estos dos ataques, a decir verdad, eran injustos y demasiado virulentos. A pesar del apoyo que le brindó Francis Jeanson, Mannoni, colaborador de *Les Temps modernes*, quedó tan dolido con estas críticas que renegó de su libro y acabó considerándose a sí mismo el colonialista que no había sido nunca. Con el paso de los años y las reediciones, el texto llegó a ser un clásico en el mundo anglófono, justamente porque, a causa de su psicologismo, se acabó leyendo como una contribución a la política identitaria y se incluyó en los programas de estudios poscoloniales y descoloniales.[49]

En enero de 1972, cuando, seis años después de mi regreso de Argelia, yo misma empecé mi análisis con Octave Mannoni, le hablé espontáneamente de este libro imposible de encontrar, cuya existencia conocía por la lectura del de Fanon. No quiso prestarme un ejemplar. No le gustaba lo que había escrito en él y asumía de buena gana el ataque de Fanon. Me mencionó un texto autocrítico que había escrito en 1966, *The Decolonization of Myself*, en el que, ya lacaniano, refutaba su posición anterior de «psicólogo de la colonización». Y me dijo que su «descolonización de sí mismo» no la debía a su análisis, sino al impacto causado por la lectura del libro de Fanon. Añadiendo, a continuación, que «ser un blanco entre los negros es como ser un analista entre los blancos».[50] Nunca se repuso de esta

experiencia que le había despojado de su doble identidad: ser a la vez un administrador colonial y un anticolonialista. Sin embargo, fue mediante un proceso dialéctico con el texto de Fanon como pudo «descolonizarse» de la psicología. En cuanto a Fanon, ahora sabemos que el libro de Mannoni le sirvió para elaborar una «contrapsicología» que le llevaría a un nuevo enfoque psiquiátrico de los trastornos de identidad propios de la colonización. Los dos textos quedaron, así, reunidos bajo una misma estrella.

En 1952, tras la publicación de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon conoció la experiencia de la psicoterapia institucional cuando ejerció una temporada en el hospital de Saint-Alban con Francesc Tosquelles. En este mítico lugar, durante la ocupación nazi, se había ideado una nueva terapia de la locura dirigida a cambiar la relación entre los médicos y los alienados, concediendo una gran autonomía a la vida comunitaria. En Saint-Alban, estaban recluidos y mezclados militantes comunistas y anarquistas, resistentes, locos e intelectuales de paso, todos ellos ansiosos por recuperar su libertad. Valiéndose de esta intensa experiencia, Fanon llevó a cabo una reforma radical de la institución psiquiátrica cuando le nombraron jefe del servicio médico del manicomio de Blida, en Argelia, en 1953. Allí aplicó los principios de una socialterapia basada en lo que había enunciado en *Piel negra, máscaras blancas*, un estudio orgánico y psíquico del enfermo. Con ello se oponía radicalmente a la psiquiatría colonial segregacionista y racialista que veía a los «indígenas» como seres pasionales, primitivos e infantiles, desprovistos de humanidad e incapaces de acceder a la más mínima racionalidad.

Antoine Porot, gran organizador de la institución psiquiátrica en Argelia, describía así las características del indígena llamado «norteafricano y musulmán»: «Sin emotividad, crédulo y sugestionable en extremo, obstinación tenaz, puerilismo mental

pero sin el espíritu curioso del niño occidental, facilidad para los accidentes y las reacciones pitiáticas»,[51] o también: «Los indígenas forman un bloque informe de primitivos, en su mayoría profundamente ignorantes y crédulos [...]. El norteafricano musulmán, charlatán, mentiroso, ladrón y holgazán, se define como un retrasado histérico, sujeto, por añadidura, a impulsos homicidas imprevisibles».[52]

Cuando estalló la guerra, Fanon ingresó sin dudarlo en las filas del Frente de Liberación Nacional (FLN). Dejó el hospital de Blida y creó en Túnez, con un nombre falso, el Centre Psychiatrique de Jour y el hospital Charles-Nicolle. Con la policía francesa pisándole los talones, salió ileso de varios intentos de asesinato y más tarde conoció a Sartre, que apoyaba a todos los movimientos anticolonialistas. En septiembre de 1960 el filósofo francés había firmado, así como Pierre Vidal-Naquet y otros muchos, el Manifiesto de los 121 sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia. Este llamamiento, ideado y escrito por Dionys Mascolo y Maurice Blanchot, preconizaba abiertamente la desobediencia civil o incluso la alianza con el FLN contra el ejército francés, a la vez que denunciaba el militarismo y la tortura. Cada firmante sabía lo que se jugaba, y en especial los profesores universitarios, que podían perder su puesto de un día para otro. Entre las víctimas de la tortura, había dos militantes comunistas, Henri Alleg y Maurice Audin. El primero, nacido en Londres con el nombre de Harry Salem, de padres judíos ruso-polacos, había sido director del diario *Alger républicain*. En 1957, cuando los paracaidistas franceses lo detuvieron y torturaron, trabajaba de periodista en *L'Humanité*.[53] Junto con Gisèle Halimi, Madeleine Rebérioux, Laurent Schwartz y Germaine Tillion, luchó toda su vida para que el Estado francés reconociese oficialmente que había llevado a cabo estas prácticas. El segundo, matemático, murió asesinado durante la batalla de

Argel y hubo que esperar a 2018 para que se admitiera la responsabilidad del ejército en este crimen.

En 1961, Fanon publicó *Los condenados de la tierra*.[54] La guerra tocaba a su fin y en Argelia se desataba la violencia colonial. Retomando la tesis de *Piel negra, máscaras blancas*, dejaba claro que el mundo del colonizado ya no era conciliable con el del colono, y hacía un llamamiento al conjunto del continente africano para entablar una lucha sin cuartel por la independencia. Aunque Fanon apoyaba la lucha armada, rechazaba los actos terroristas y desesperados, por considerarlos menos eficaces que una acción militar basada en la sublevación de las clases campesinas. Además, pese a la admiración que sentía por Césaire, no compartía sus ideas sobre la negritud, pues las veía como una «corriente cultural» que ponía trabas a la emancipación política de los colonizados. En vez de eso, pensaba que, para fomentar el acceso a la independencia, los pueblos debían constituirse en naciones basadas en las tradiciones ancestrales, que en el caso de Argelia serían la arabización y el islam:

> También podría proponerse el ejemplo del mundo árabe [...]. En estas regiones, el colonialismo ha hecho los mismos esfuerzos por incrustar en la mente de los indígenas que su historia anterior a la colonización había estado dominada por la barbarie. La lucha de liberación nacional estuvo acompañada por un fenómeno cultural conocido como el despertar del islam. La pasión con que los autores contemporáneos recuerdan a su pueblo las grandes páginas de la historia árabe es una respuesta a las mentiras del ocupante.[55]

Fanon estaba claramente del lado de Ho Chi Min y el Che Guevara, y en ningún momento apoyó una «revolución islamista». Prueba de ello, por ejemplo, es la carta que envió la víspera de su muerte a su amigo Ali Shariati, islamólogo, sociólogo y demócrata convencido:

> El mundo del islam ha luchado contra Occidente y el colonialismo. Sus dos viejos enemigos le han infligido graves heridas en el cuerpo y el alma [...]. Deseo que vuestros auténticos intelectuales puedan explotar los inmensos recursos culturales y sociales ocultos en el fondo de las sociedades y las mentes musulmanas, con la perspectiva de la emancipación y la fundación de otra humanidad [...] e insuflar ese espíritu en el cuerpo cansado del Oriente musulmán. [...] No obstante, pienso que reanimar el espíritu sectario y religioso sería un obstáculo más para la necesaria unificación —ya difícil de lograr— y aleja esta nación aún inexistente, que en el mejor de los casos es una «nación por devenir».

Y añadía que el regreso al islam «sería como replegarse en sí mismo y despersonalizarse».[56] Es la crítica más acerada que se pueda haber hecho a la noción misma de identidad regresiva.

Trece años después de su inclusión de la negritud en la tradición hegeliana al hablar de la suntuosa estética de la poesía cesariana, Sartre, a petición de Fanon,[57] escribió el prólogo de *Los condenados de la tierra*, una de las requisitorias más violentas de toda la historia del anticolonialismo. En este texto hace un llamamiento al mundo de los «parias» de toda la tierra a la sublevación armada y denuncia los crímenes cometidos por los países europeos en nombre de la civilización:

> Como los otros se hacen hombres en contra nuestra, parece que somos los enemigos del género humano; la élite revela su verdadera naturaleza: una partida de malhechores. Nuestros queridos valores pierden sus alas; vistos de cerca no se hallará ni uno solo que no esté manchado de sangre. Si hiciera falta un ejemplo, recordad estas grandes palabras: qué generosa es Francia. ¿Generosos nosotros? ¿Y Setif? ¿Y esos ocho años de guerra feroz que han segado la vida a más de un millón de argelinos? ¿Y la tortura?[58]

Por último, escribió esta frase que nunca le perdonarán: «Matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de sus pies».[59] Frantz Fanon apenas tuvo tiempo de leer este texto, que iba mucho más allá de sus propias posiciones: él se dirigía a los colonizados que se sacudían el yugo de los colonizadores, mientras que Sartre ajustaba cuentas con el colonialismo europeo. Enfermo de leucemia, Fanon murió en Washington en diciembre, a la edad de treinta y seis años. Mientras tanto, el 17 de octubre, bajo la dirección del prefecto Maurice Papon, la policía parisina había ahogado en sangre una manifestación pacífica de argelinos convocada por el FLN.[60]

Como la mayoría de los textos de Fanon, este libro, que se considera una de las principales obras de la historiografía anticolonialista, cayó en el olvido durante unos treinta años, tanto en Argelia como en Francia. Hubo que esperar a la renovación de los estudios sobre el colonialismo y la descolonización, para que se descubriera lo atinada que era su descripción de la estructura de la situación colonial. Yo fui testigo de este olvido hasta 1966, cuando, siendo una joven profesora de francés en el liceo técnico de la localidad argelina de Bumerdès, donde se formaba a los jóvenes ingenieros especializados en hidrocarburos, decidí incluir *Los condenados de la tierra* en mi programa de enseñanza y pude comprobar que a mis alumnos argelinos ni siquiera les sonaba el nombre del autor de este gran libro. ¡Sobre todo, no hablar del pasado! La guerra, tan pesada en su memoria, para ellos no era más que una serie de matanzas; lo que querían entonces era dedicarse a los clásicos de la literatura francesa y no, desde luego, a la poesía de Césaire ni a las imprecaciones de Sartre contra la colonización. Fanon no formaba parte de su patrimonio

memorial, como tampoco la obra de Kateb Yacine, el más talentoso de los escritores argelinos.[61]

En 1966, Kateb Yacine había declarado que la lengua francesa era «el botín de guerra de los argelinos». Tanto así, que rechazaba el término «francofonía»: «El uso de la lengua francesa —decía el escritor— no significa que seamos agentes de una potencia extranjera, y yo escribo en francés para decirles a los franceses que no soy francés». En esta lengua del colonizador —la de Césaire— había escrito *Nedjma*, antes incluso de que estallara la guerra de independencia.[62] Esta novela contaba la historia de cuatro jóvenes enamorados de Nedjma, hija de un argelino y una francesa. Pero, a través de esta figura femenina convertida en una quimera, el autor trazaba la epopeya del pueblo argelino en busca de una identidad propia. Era, por lo tanto, una suerte de autobiografía fundadora de una futura nación, Argelia, que no podía ser francesa. Al hilo de una narración deconstruida, Yacine mezclaba fragmentos novelescos inspirados tanto en la tradición literaria árabe como en el *nouveau roman* o en Faulkner.

Sea como fuere, lo que unía a todos estos luchadores por la descolonización —Césaire, Senghor, Fanon y muchos más— era una misma referencia a la Francia de 1789 y a la Resistencia francesa contra los nazis. En su alianza con los militantes antirracistas y anticolonialistas franceses, no se les ocurría excluir a los blancos de sus luchas. Ninguno de ellos se presentaba como lo hacen muchos «identitarios», instalados en una «raza» o una «etnia»; ninguno de ellos pensaba que el racismo era algo que solo atañía a los negros ni el antisemitismo a los judíos. En este sentido, eran conscientes de que el racismo es un fenómeno tan universal como la aspiración a la libertad. Y esta universalidad siempre supone la existencia de un racismo o un antisemitismo generalizados: el

de los negros contra los blancos, el de los blancos contra los negros, el de ambos contra los mulatos, el de los judíos contra otros judíos, el de los antisemitas contra los judíos o contra «ciertos judíos»,[63] etc. Fanon siempre recordaba la sentencia de uno de sus profesores, que hacía suya: «Cuando oigáis hablar mal de los judíos, prestad atención, se habla de vosotros».[64]

A este respecto, cabe señalar que Césaire fue el primer martiniqués que restituyó a los judíos un lugar en su génesis de la cultura antillana. Los miembros de la comunidad judía, asentados en Martinica como colonos desde el siglo XVII, no fueron obligados a vivir en un gueto. Comerciaban con cacao y añil y poseían esclavos. Los más ricos se codeaban con los *bekés*,[*] los más pobres se mezclaban con los mestizos. Todos ellos fueron víctimas del antijudaísmo y, entre 1940 y 1943, del antisemitismo de las autoridades francesas, cuando se aplicaron las leyes del Gobierno de Vichy y sufrieron persecución y expulsión, antes de ser rehabilitados tras la Liberación. Después de la independencia de Argelia, muchos judíos sefardíes emigraron a las Antillas —sobre todo a Martinica— y se dedicaron al pequeño comercio: joyería, aparatos domésticos. El posterior conflicto entre palestinos e israelíes atizó el antisemitismo de los martiniqueses favorables al pueblo palestino perseguido por los israelíes, así como el racismo de la comunidad judía hacia los antillanos.[65]

Césaire nunca separó la lucha contra el racismo y el colonialismo de la lucha contra el antisemitismo. En su poema épico *Retorno al país natal* rindió homenaje a todas las víctimas de todas las persecuciones: «Al hombre-hambre, al hombre-insulto, al hombre-tortura, en cualquier momento se le podía atrapar, moler a palos, matar —perfectamente, matar— sin tener que rendir cuentas a nadie, sin tener que disculparse ante nadie: un hombre-judío, hombre-pogromo, un chucho, un

pordiosero». En 1956, en recuerdo del abate Grégoire, pionero del abolicionismo, decía que había pasado «del gueto judío a la choza del esclavo». Cuarenta años después añadió: «El negro es también el judío, el extranjero, el amerindio, el analfabeto, el intocable, el que es distinto, el que por su existencia es amenazado, excluido, marginado, sacrificado».[66] Y, pese a su firme respaldo a la causa palestina y su crítica feroz a la política israelí, nunca se dejó embaucar, como tampoco lo hizo Fanon, por las sirenas del antisemitismo.

En 1968, la viuda de Fanon no parecía apreciar la importancia fundamental de unir la lucha contra el racismo y el colonialismo a la lucha contra el antisemitismo. Como no estaba de acuerdo con el apoyo de Sartre al Estado de Israel durante la guerra de los Seis Días y, sobre todo, con su negativa a incluir a Israel en el «campo imperialista», exigió a Maspero que retirase su prólogo de *Los condenados de la tierra*. Mortificado, el editor, gran defensor de la causa palestina y ante todo de la libertad de expresión, encontró una solución ingeniosa e incluyó, en cada ejemplar, un magnífico cartel plegado que presentaba el texto de Sartre en forma de póster, con el título: «*Frantz Fanon, hijo de la violencia*, por Jean-Paul Sartre». Más tarde, el prólogo fue reintegrado definitivamente en el texto.[67] Triunfo de la verdad sobre la estrechez mental.

¿Cómo no recordar aquí a André Schwarz-Bart, resistente, judío y sionista, torturado por los nazis, cuya familia fue exterminada en los campos de la muerte? Fue autor de un libro admirable, *Le Dernier des Justes*,[68] en el que repasaba mil años de un largo linaje de los justos, los Lévy, desde la Edad Media hasta Auschwitz, muy mal acogido por la crítica francesa y sobre todo por ciertos escritores judíos, que lo tacharon de «crístico» o incluso de plagiario. Tras ganar el premio Goncourt en 1959, gracias a este libro alcanzó un renombre mundial. Con su mujer Simone, escritora

guadalupeña, se implicó en la lucha anticolonial y decidió compartir la suerte de los negros, como había hecho con la de los judíos.

Afincados ambos en Pointe-à-Pitre, trabajaron en un ciclo sobre la memoria de la esclavitud y, en 1972, André Schwartz-Bart publicó un espléndido relato, *La mulata Soledad*,[69] que no tuvo ningún éxito. Y eso que el texto habría podido figurar en la colección de las «Vidas paralelas» iniciada por Foucault años después:

> Fue horrible, estúpido, injusto —diría Simone Schwartz-Bart en 2020—, ¡los antillanos tuvieron la osadía de decir que un hombre blanco no podía escribir sobre los negros! A ciertos intelectuales próximos a los independentistas se les atragantó el hecho de que un judío hubiera escrito un gran libro de resistencia a la esclavitud, y yo me sentí traicionada por los míos [...]. Toda Guadalupe reivindica a la heroína de su historia [...]. El pequeño judío André Schwartz-Bart, guste o no, forma parte del patrimonio antillano.[70]

La novela, apoyada en abundante documentación, se inspiraba en la vida de una joven mulata, Soledad, y de su madre, Bayangumay, nacida en el oeste africano hacia 1750 y separada de su familia veinte años después por unos negreros que la llevaron a Guadalupe para vendérsela a los colonos. Bayangumay, violada al final de la travesía, dio a luz a una niña, Rosalie, que después adoptó el nombre de «Soledad». La joven esclava, a quien llamaban «Dos Almas» por sus ojos de diferente color, dotada de un singular encanto, sirvió de *cocotte* (muñeca viviente) a las hijas de sus amos blancos, mientras que su madre la abandonó para unirse a los negros cimarrones.[71] Andando el tiempo, asqueada de su condición, se transformó en una *zombi-corne*, reducida a un estado animal.

La abolición de la esclavitud, decretada por la Convención en febrero de 1794 y extendida a todas las colonias, arrastró a

Guadalupe a una guerra contra los ingleses que habían reconquistado la isla. En mayo de 1795, desembarcaron las tropas de la Convención e integraron en sus filas a los negros libres. Pero, después de la derrota de los ingleses, se obligó a los negros a volver a las plantaciones. En medio de este periodo turbulento, el personaje de Soledad conocería el amor y formaría parte de los últimos rebeldes masacrados por los franceses cuando, en 1802, se restableció la esclavitud. Como estaba embarazada, esperaron a que diera a luz y la ejecutaron al día siguiente.

Oscilando entre un estado melancólico que la devolvía a su destino y un estado de exaltación que la empujaba hacia la libertad, Soledad, en la pluma de Schwartz-Bart, se movía entre derrota y furia en un ambiente rousseauniano siempre en busca de una identidad inalcanzable. El autor termina su libro con el suplicio de los negros cimarrones, «como fantasmas errando entre las ruinas humilladas del gueto de Varsovia». De modo que este libro rendía homenaje tanto a la memoria del último de los justos como a la de la heroica mulata exhumada del olvido, una mujer cuya estatua no tardaría en alzarse en un parque parisino que ya llevaba su nombre. Allí estaba también la del general Dumas, el «conde negro», mulato y héroe de la Revolución francesa, padre del escritor cuyas cenizas reposan en el Panteón. Destruida por los nazis, hoy su lugar lo ocupa un monumento que representa unos grilletes de esclavos rotos. ¿No sería mejor rehabilitarla, en vez de obstinarse en derribar la de Schœlcher o perder el tiempo y la credibilidad tildando a Victor Hugo de racista?[72]

Identidades mestizas

Césaire, que había animado vivamente a Schwarz-Bart a unir la

memoria judía y la memoria negra, vivió lo suficiente para ver cómo desde sus propias filas se criticaba la negritud y las posiciones políticas que había adoptado. En febrero de 1987, durante la primera Conferencia Hemisférica de los pueblos negros de la diáspora, organizada en Miami por la Universidad Internacional de Florida, tuvo que explicarse ante un público de investigadores que, sin dejar de homenajearle, reclamaban ya un planteamiento poscolonial mucho más centrado en la identidad. Césaire, sin duda, había sido su promotor, porque siempre había denunciado la brutalidad con que el colonialismo había destruido las civilizaciones antiguas en nombre de una «misión civilizadora». Pero nunca había reivindicado, como sí hacía esta nueva generación surgida de las universidades estadounidenses, la idea de que una asignación de identidad racial o étnica pudiera ser una respuesta a la barbarie imperialista. En esta conferencia, el debate giró en torno a la noción de «etnicidad» (*ethnicity*), un término que empezaba a imponerse en todos los estudios sobre la colonialidad (*postcolonial studies*) en relación, además, con los estudios de género (*gender studies*). Césaire, aunque elogió la vivacidad de estos enfoques, rechazó la palabra *ethnicity* y, aunque aceptó *identity*, defendió la necesidad de mantener su significado universal: la identidad, decía, es el núcleo de la singularidad humana, del hombre sumergido en una cultura y no en una raza. Un homenaje, sin mencionarlo, a Claude Lévi-Strauss. La palabra no debe extraviarnos, porque la negritud, afirmaba, nada tiene que ver con un orden biológico o étnico. [73]

No obstante, los que realmente hicieron trizas la obra y la persona de Césaire no fueron unos investigadores estadounidenses, sino sus compatriotas antillanos, pese a que se lo debían todo. Entre todos ellos destacó Raphaël Confiant, autor en 1993 de un auténtico libelo presentado como un

elogio: *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*.[74] Recurriendo a unos conceptos psicoanalíticos bastante sumarios, Confiant pretendía exhumar el «inconsciente cesariano». A su entender, el poeta había reprimido su identidad de «mulato», pretendiendo ser más negro de lo que era. De modo que, según Confiant, la invención de la palabra «negritud», basada en la idea de «negrura», indica una pureza étnica superior a la del mestizo. Y, ya puesto, Confiant afirmaba que Césaire prefirió el idioma en el que le había educado su padre —el francés— al de su madre analfabeta, que solo hablaba criollo.[75] En suma, Césaire, con su invención de la negritud y su adopción de la lengua y la cultura de los colonizadores (Hugo, Rimbaud, los surrealistas, etc.), había ninguneado su lengua materna, el criollo, para integrarse mejor en la sociedad colonial. Por este motivo había intentado mantener las Antillas dentro del Imperio francés en vez de militar a favor de los independentistas...

Decidido a ir aún más lejos en el análisis edípico de la identidad antillana y criolla, Confiant se consideraba a sí mismo «hijo del padre», aun reconociendo que era su asesino simbólico. Con motivo de esta extravagante confesión, Confiant aclaraba que, aunque Césaire reprimió su criollidad materna, sus encuentros en el África negra produjeron en él una suerte de simbiosis materna. Se liberó así de las «cadenas formales» de la poesía llamada «europea»: «¿Puede utilizarse impunemente una lengua, en este caso el francés que, si nos atenemos a las propias teorías psicoanalíticas, acarrea el inconsciente colectivo del pueblo que la ha creado? En una palabra, ¿Orfeo negro puede dialogar en francés con su Eurídice africana?».[76] Nunca se insistirá lo suficiente sobre los desatinos de este tipo de psicologización de la cuestión colonial; a Fanon, por otro lado, le debemos el haberla refutado a propósito de Mannoni.

En realidad, detrás de esta jerga freudo-jungiana se ocultaba

una disputa identitaria mucho más compleja. Es al gran poeta Édouard Glissant, nacido quince años después que Césaire y firmante del Manifiesto de los 121, a quien debemos la noción de «antillanidad».[77] En su afán por salir de la gran epopeya cesariana de la negritud sin tener que matar a Césaire, ni a Sartre, ni a su padre, ni a su madre, Glissant pensaba que la cultura antillana no debía remitirse a la identidad negra y que la negritud no podía pretender englobarla. En una palabra, reprochaba a este concepto el haber eliminado la idea misma de una identidad plural. Y consideraba que el mundo insular del Caribe, con sus archipiélagos, su extensión geográfica y su mestizaje generalizado, requería una abolición pura y simple de la noción misma de asignación identitaria.

Inspirándose en Gilles Deleuze para tratar de convertir el «monolitismo» de la negritud en una visión desarraigada de la identidad subjetiva, guardaba las distancias con la filosofía de Sartre basándose en una nueva generación de filósofos críticos. La identidad, decía, solo podía ser «rizomática», fundada en una pluralidad, una alteridad, una mezcla permanentes. A la negritud de Césaire, a su juicio demasiado unívoca, demasiado ontológica, demasiado paternocentrista, él oponía la condición antillana, ejemplo de un «todo-mundo». Por lo tanto, el «somos-antillanos-distintos-de-nosotros-mismos» debía suceder al «soy-negro», experimentado como un grito rebelde que obligara a los «ni-negros-ni-blancos» a identificarse con un solo color: «Mientras no se haya aceptado la idea, no solo en su concepto, sino en el imaginario de las humanidades, de que la totalidad-mundo es un rizoma en el que todos necesitan a todos, es evidente que habrá culturas amenazadas. Lo que digo es que no será con la fuerza ni con el concepto como se protegerá a estas culturas, sino con el imaginario de la totalidad-mundo, es decir, con la necesidad vivida de este hecho: que todas las culturas necesitan a todas las culturas».[78]

La antillanidad, según Glissant, allanaba el camino a la elaboración de una nueva historia memorial que no estuviera ya escrita explícitamente por los colonizadores, los misioneros o los esclavistas, y ni siquiera por los anticolonialistas como Clemenceau, Lévi-Strauss, Sartre o Césaire, sino por las propias víctimas, ahora visibles: los ausentes de la historia. No obstante, para que este desarrollo fuera posible, había que establecer una historiografía adecuada. Recurrir a la antillanidad significaba también inventar una nueva manera de escribir, que pudiera dar fe del vasto mestizaje antillano, mezcla de amerindios supervivientes, descendientes de africanos, emigrantes llegados de Siria, la India, Japón, Líbano y países latinoamericanos, por no hablar de los *bekés*: una verdadera manta de retazos. Solo una comunidad quedaba al margen de este proyecto de criollidad, los judíos martiniqueses.

Si el concepto de negritud se había concebido mediante una inversión de estigmas que permitió a los colonizados apropiarse de la lengua de los colonizadores —sobre todo de la lengua fundamental de la poesía—, la antillanidad se esforzaba por regenerar una lengua criolla independiente de las de los negros, los blancos y los indios.

De ahí la reivindicación identitaria que hacen en 1989, en el *Éloge de la créolité*, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé: «Ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, nos proclamamos criollos. Esta será para nosotros una actitud interior, o mejor dicho, una vigilancia o, mejor aún, una suerte de envoltura mental en medio de la cual se construirá nuestro mundo en plena conciencia del mundo». [79]

Este proyecto de criollización, publicado el mismo año que se celebraba el bicentenario de la Revolución francesa, puede verse, sin duda, como un intento de liquidar la vieja aventura de la negritud, que para los herederos de Césaire era una antigualla paternalista vinculada a una política de conversión

en departamentos, que no permitía cortar el cordón umbilical entre las islas y la metrópoli.

Pero también cabe pensar que el culto al rizoma, al caos infinitamente deconstruido, obedecía a una búsqueda de un identitarismo de la indefinición mucho más temible que el que se pretendía combatir: suponía la abolición de toda identidad en pro de una identidad sin nombre —una identidad de la identidad, análoga a lo *queer*—. Porque el excesivo afán de criollizar el mundo puede acabar mermando la necesaria diversidad de las culturas: el famoso «ni demasiado ni demasiado lejos» tan bien enunciado por Claude Lévi-Strauss.

Es el momento de decir que no hay antídoto para las neurosis identitarias. La única solución para estas neurosis sería renunciar tanto a borrar las diferencias como a revalorizar arbitrariamente un orden virilista y unificado ya agonizante. Pero no ha sido así.

Prueba de ello es esta pasmosa declaración de Raphaël Confiant quien, en 2005, vinculaba la colonización con la Revolución francesa de 1789:

> Al cortarle la cabeza a su rey y abolir definitivamente el sistema monárquico, al proclamar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, al pregonar frente al mundo entero los ideales de libertad e igualdad de todos los hombres, los franceses cortaron la hierba bajo los pies a cualquier intento de ruptura con la metrópoli que hicieran sus súbditos de las «Islas de América» y la Guayana.

Y añadía que Césaire era el digno sucesor de Toussaint Louverture, pues había preferido la conversión en departamentos a la independencia. Por último, según Confiant, la Revolución francesa y sus ideales universales y democráticos tenían la culpa de la incapacidad de los antillanos para concebir su propia realidad.[80]

En otras palabras, Confiant atribuía el fracaso del movimiento independentista no solo a Césaire y su negritud, sino también al universalismo republicano que, al cortarle la cabeza al rey, habría impedido que los antillanos se sacudieran el yugo del colonizador. No quería ver que quienes luchaban, como él también pretendía, contra la política colonial, lo hacían en nombre de esos ideales de libertad e igualdad. ¿Acaso había que restaurar la monarquía en Francia para acabar con esa neurosis? En realidad, después de un avance espectacular, el movimiento independentista no logró imponerse en los departamentos de ultramar a pesar de la miseria, el racismo y las desigualdades que imperaban en ellos.

Huelga decir que, con estas opiniones, Confiant pasaba por alto los debates que se habían entablado en Francia a propósito de la abolición de la esclavitud incluso antes de que se convocaran los Estados Generales de 1789. Desdeñaba de forma deliberada el papel de los generales blancos, negros y mestizos que habían contribuido a dicha abolición, baste mencionar a Alexandre Dumas y Toussaint Louverture. Olvidaba que, en 1788, Jacques-Pierre Brissot había fundado la Sociedad de Amigos de los Negros, que planteaba la prohibición inmediata de la trata negrera y exigía la abolición de la esclavitud; así como las declaraciones del duque de La Rochefoucault-Liancourt, partidario de extender a los esclavos el principio de igualdad ante la ley. Se burlaba de los debates de 1789 y de las declaraciones de Mirabeau, quien reclamaba la convocatoria de una Asamblea soberana en Saint-Domingue y anunciaba que algún día las colonias serían estados independientes: «Contra toda justicia —escribió Bailly en sus *Mémoires*—, la gente de color ha quedado excluida de las elecciones, porque en las colonias los negros son esclavos y no hombres. Pero el Sr. Garat no disimula que esta gran operación de justicia y humanidad, el cese de la esclavitud, la *moción del*

siglo, tiene que prepararse mucho antes de llevarse a cabo».[81] En realidad, con su rechazo a la Revolución francesa y también a Césaire, Confiant acababa siendo más monárquico que la monarquía esclavista. Su postura era un insulto a todo el movimiento anticolonialista francés.

Después de querer cortarle la cabeza a Césaire y proclamar los méritos del Antiguo Régimen, Raphaël Confiant, en 2006, dio su respaldo al humorista Dieudonné M'Bala, quien, después de haber luchado contra el racismo y haber formado un dúo televisivo con Élie Semoun, se había acercado al Front National y a los negacionistas. En enero de 2005, Dieudonné ya había calificado de «pornografía memorial» la celebración del sexagésimo aniversario de la liberación de los campos de exterminio nazis y, en junio del mismo año, durante un espectáculo en Martinica, sufrió la agresión de cuatro miembros de la Ligue de Défense Juive.[82] Cuando le recibió, Aimé Césaire le recordó que «nuestras especificidades alimentan lo universal y no el particularismo y el comunitarismo».[83] En noviembre de 2006, Dieudonné se dejó ver en la fiesta Bleu-blanc-rouge al lado de Jean-Marie Le Pen y declaró que él también era víctima de una demonización extrema. Confiant, obsesionado por la cuestión de la identidad mestiza, justificó este encuentro diciendo que Dieudonné era una víctima del racismo que no contaba con el apoyo de los judíos. Podía entenderse este acercamiento a Le Pen, porque debía soportar un doble sufrimiento: «Uno vinculado a su persona, a su ser mestizo (padre africano, madre blanca); el otro vinculado a esas personas a las que no se puede nombrar, porque está prohibido [...] y a las que, por consiguiente, designaré aquí con el nombre de innombrables». Y, por supuesto, para no nombrar a los judíos, Confiant se remitía a Fanon y a Césaire. Y añadía:

> Cuando un euroamericano me da lecciones de democracia, tolerancia y derechos humanos, tengo dos reacciones: de entrada, su soberano descaro me deja boquiabierto. Después de haber genocidado a los amerindios, esclavizado a los negros, gaseado a los innombrables, electrocutado a los argelinos, napalmizado a los vietnamitas y no sigo, ¡se presenta como un dechado de virtudes! Chapó. En cambio, cuando un innombrable, después de todo lo que le ha hecho Occidente, me viene con la misma cantinela y se presenta como civilizado y occidental, en este caso solo tengo una reacción. Lo mismo que Dieudonné, me entra un cabreo enorme.[84]

Esta declaración no tardó en recibir una réplica contundente de Jacky Dahomay:[85]

> El pecado imperdonable de Raphaël Confiant es querer reducir a todo ser humano a una identidad sustanciada por él, lo que Sartre llamaba la «cosificación» del otro cuando pensaba en la cuestión judía. No entiende que la historia del pueblo judío es parte integrante de Occidente, como, por otro lado, lo es en gran medida de la historia de las Antillas. En este sentido, Confiant no es menos *occidental* que Finkielkraut, aunque solo sea por sus teorías de la nación, muy *alemanas*, elaboradas en Occidente. Le cuesta entender que no existe un ser-judío, invariable y eterno, como tampoco existe un *ser-martiniqués*. Que hay judíos críticos con la política de Israel y también hay judíos que lucharon contra el colonialismo y el racismo como franceses blancos.[86]

No podría explicarse mejor cómo las clasificaciones identitarias llevan a un callejón sin salida, al quedar atrapadas entre la psicología de las razas y las interpretaciones tribales.

En cuanto a los escritores de la criollidad, por muy enjundiosas que hayan sido sus obras en la búsqueda de un idioma imposible de encontrar, el caso es que han optado por la lengua francesa para darle la amplitud que merecía. Por eso una novela tan magnífica como *Texaco*[87] se lee en francés y se considera, con toda justicia, uno de los grandes relatos

fundadores del sufrimiento antillano, una obra memorial. Por su parte, Césaire siempre vio la criollidad como un departamento de la negritud y probablemente no andaba del todo errado, ya que los mismos criollitarios acuñaron el neologismo *mulâtritude* (mulatitud), como si hubiera que rivalizar con la sonoridad suntuosa de la epopeya negra que empezaba a hacerse oír entre las dos guerras mundiales.

En resumen, podemos decir que Glissant defendía una identidad archipielizada (la antillanidad), mientras que sus herederos reivindican una insularidad —cada cual con su propio «criollo»—, es decir, una asignación de identidad aún más restringida.[88]

4
Poscolonialidades

«¿SARTRE SIGUE VIVO?»

Entre la época cesariana y sartriana de la negritud y su cuestionamiento por un proyecto de antillanidad y luego de criollización del mundo, se dio un paso más en la lucha anticolonialista. Los imperios coloniales se habían derrumbado, las guerras coloniales, las batallas independentistas y los movimientos autonomistas habían triunfado en todo el mundo: la India, Argelia, África, Madagascar, Vietnam, Antillas, Guayana, etc. Por eso en 1992 el historiador Daniel Rivet hizo un llamamiento a renovar la historia de la colonización, ya que el tiempo de las colonias y el trance de la descolonización habían quedado atrás y había que pensar el pasado de otra forma: «Por fin hemos salido de la dialéctica del ensalzamiento o la condena del hecho colonial que durante tanto tiempo y tan profundamente ha marcado la escritura de su historia [...]. Nuestro pasado colonial ya se ha alejado lo suficiente como para que por fin entablemos con él una relación libre del complejo de arrogancia o del reflejo de culpabilidad».[1] Era, sin duda, una mezcla de diagnóstico acertado y desiderátum. Porque si, por un lado, el periodo de las luchas anticoloniales e independentistas, efectivamente, ya había quedado atrás, en el mismo centro de los antiguos imperios surgían otras problemáticas y entraban en escena otros actores: los que trataban de descubrir el espíritu colonial —consciente o inconsciente—[2] allí donde se presentara, es decir, en el

interior mismo de las democracias y en los lugares donde se practicaba el *apartheid*, una política violentamente represiva que consistía en separar a los blancos, los negros, los mestizos y los morenos: la lucha encabezada por Nelson Mandela en Sudáfrica era la encarnación de este gran combate por la libertad.

Se inauguraba así una nueva era, la de los estudios llamados «poscoloniales», enfocados a explorar otra realidad, la de los países occidentales que tenían que vérselas con la inmigración llegada de las antiguas colonias y, por lo tanto, con un supuesto *colonialismo interno* de sus propias instituciones y experimentado como tal por los que se sentían sus víctimas.[3] Estos nuevos enfoques, por supuesto, arrumbaron la palabra *nègre* que Césaire había ennoblecido tras arrebatársela a las infamias de la trata negrera. Volvió a la sentina para ser utilizada únicamente como injuria racista.[4] Por otro lado, al excluir a los judíos del nuevo envite anticolonialista, los partidarios de este enfoque rompían el pacto que durante años había unido la lucha contra el antisemitismo y la lucha contra el racismo, no solo en las Antillas, sino también en Francia.[5] El separatismo de las identidades se consolidaba conforme iban aumentando las reivindicaciones de la poscolonialidad.

Así las cosas, es a Jacques Derrida a quien debemos el cuestionamiento más fuerte de la deriva identitaria de la criollidad. En un simposio organizado en 1992 por Édouard Glissant y David Wills en Bâton Rouge, en el marco de la Universidad de Verano de Luisiana, pronunció una conferencia magistral, *El monolingüismo del otro*, en la que reclamaba su derecho a apropiarse de la lengua francesa por ser esta su única lengua materna, ya que, justamente, no era la suya: «Solo tengo una lengua y no es la mía [...]. Soy monolingüe. Resisto en mi monolingüismo y en él resido».[6] En un arranque de lirismo, se definía a sí mismo como un judío francomagrebí y afirmaba

que la lengua francesa no pertenecía al Estado francés ni a los franceses, sino más bien a todos los que hablan francés. Y apelaba a su condición de judío argelino exiliado en Francia en 1949, alumno del liceo Louis-le-Grand, normalista y catedrático de Filosofía, convertido en francés para verse luego obligado a volver al país que amaba y hacer el servicio militar en el bando de los colonialistas. Nada que ver con el itinerario de Sartre o de Césaire.

Nacido en El-Biar en 1930, Derrida fue privado de la nacionalidad francesa por el régimen de Vichy, que derogó el decreto Crémieux[7] en 1940. De este modo, se convirtió en un sujeto aquejado de un «trastorno de la identidad» y privado de sus derechos. No conocía el ladino[8] y, como judío privilegiado por el decreto, había pertenecido al bando de los colonos. La comunidad judía de Argelia había sufrido una triple «disociación»: de la lengua y la cultura árabe-bereber, de la lengua y la cultura francesa y de la memoria judía. Al quedar privado de la nacionalidad por Vichy, Derrida se encontró de pronto en el otro bando, el de los colonizados, o peor aún, en ninguno, porque ya no era nada, ni siquiera un indígena. Su única patria era su monolingüismo, su lengua francesa, la única a través de la cual pudo existir.[9]

Por eso Derrida contribuía a deconstruir la propensión identitaria a apropiarse de una lengua como algo exclusivo. Criticaba implícitamente la idea misma de vincular una identidad a una lengua «archipiélica» (el criollo). También rechazaba la pretensión de que una lengua fuera propiedad de un pueblo. Lejos del «nacionalismo lingüístico», decía que una lengua es la firma de quien la inventa sin ser por ello su propiedad. E incluso afirmaba que la lengua como «lengua del otro» impone su ley y obedece a la cultura, no a la naturaleza. Toda cultura, por lo tanto, es «originariamente colonial [...]. Toda cultura se instituye por imposición unilateral de alguna

“política” de la lengua».[10] Por consiguiente, la identidad cultural nunca responde a una pertenencia determinada.[11]

Derrida no se planteaba la cuestión del colonialismo como lo hicieron Lévi-Strauss, Césaire y Fanon, y no concebía ni por asomo que una reivindicación «criollitaria» pudiera contribuir a una crítica del colonialismo. Tampoco era partidario de ninguna asignación de identidad. Lo mismo que Albert Camus, había imaginado que Argelia podría llegar algún día a ser francesa y musulmana, judía y argelina, anticolonialista. Le habría gustado que ella pudiera así salvar a Francia de su epopeya imperial, algo que se le reprochó muchas veces. Siempre soñó con una universalidad basada en la reconciliación de las comunidades. Y, sin ser filosófica ni políticamente sartriano, reconoció la deuda que tenía con Sartre: siempre que se le presentaba la ocasión lo elogiaba, su pensamiento, su figura, su personaje, insoslayable en la lucha anticolonialista.[12]

En 1986, junto con otros escritores —Susan Sontag, Kateb Yacine, Maurice Blanchot—, Derrida rindió un vibrante homenaje a Nelson Mandela, destacando que si «causaba admiración» no era solo por su capacidad de no ceder nunca a la adversidad, sino también por su pasión política y su habilidad para mantener unidos su compromiso a favor del derecho y a favor de la cultura y la historia. Por eso veía en Mandela la figura soberana que él había soñado para Argelia, el país de sus amores: un hombre que supo hacer que el modelo democrático inglés se volviera en contra de los partidarios del *apartheid*. Lo que Césaire había logrado con la negritud, Mandela lo realizaba a escala de su país: «En todos los sentidos de la palabra, Mandela es, por lo tanto —decía Derrida—, un hombre de ley. Siempre ha apelado al derecho, a pesar de que, en apariencia, ha tenido que oponerse a tal o cual legalidad concreta, y a pesar de que ciertos jueces, en un momento dado,

le convirtieron en un proscrito».[13]

En abril de 1993, un año después de deconstruir la idea de criollidad, Derrida cambió de registro con motivo de una conferencia pronunciada en la Universidad de California, en el marco de un congreso dedicado al marxismo y, sobre todo, a su decadencia y al fin del comunismo real. Y una vez más pensaba en el *apartheid*, al dedicar su conferencia a un militante comunista de África del Sur, Chris Hani, que acababa de ser asesinado por un emigrante polaco de extrema derecha, Janusz Walus, quien seguía instrucciones de Clive Derby-Lewis, miembro del Partido Nacional Afrikaner. En *Espectros de Marx*, uno de sus mejores libros,[14] recurría a la obra de Freud, y en especial al concepto de represión, para mostrar que la sociedad occidental estaba tan obsesionada por la «espectralidad» de Marx que no dejaba de anunciar su muerte y el fin del comunismo.

Este simposio se celebró a raíz del éxito planetario cosechado por las tesis del filósofo y economista estadounidense Francis Fukuyama, quien en 1989 había anunciado que la democracia liberal occidental se había impuesto en todo el mundo como la forma más acabada de gobierno humano. A grandes rasgos, Fukuyama se hacía eco de la enseñanza hegeliana de Alexandre Kojève sobre el fin de la historia, y no tardó en ser criticado por su uso del concepto de historicidad. Pero fue sobre todo su maestro, Samuel Huntington, quien le opuso otra visión del futuro. En el mundo poscomunista no tendrá lugar ningún «fin de la historia», decía este, sino más bien un choque (*clash*) de civilizaciones, es decir, de varias civilizaciones entre sí: occidental, eslavo-ortodoxa, hindú, africana, islámica, japonesa y confuciana. Lejos de apelar a la guerra (*war*), afirmaba que, para evitarla, el mundo occidental debía darse cuenta de que la modernización de las civilizaciones no pasaba necesariamente por su «occidentalización», sino por el reconocimiento mutuo

de su necesaria diversidad.[15] La expresión «choque de civilizaciones» se puso de moda, pero no por lo que había dicho Huntington, sino para escenificar una visión binaria del mundo: occidentalismo contra islamismo.

En este contexto, pero con una perspectiva muy distinta, Derrida intervenía, también él, sobre esta triple cuestión: ¿Es concebible el fin de la historia? ¿Cómo pensar lo imprevisible? ¿Qué es Europa? *Espectros de Marx* proponía una reflexión sobre el nuevo orden del mundo tras la caída de los regímenes comunistas, sobre la posibilidad de una revolución futura, fruto de ese nuevo orden, y sobre lo que impedía que una época fuera incapaz de concebir su futuro. Derrida relacionaba este acto terrorista —el asesinato de Chris Hani— con tres grandes «escenas» de la cultura occidental: aquella en que Hamlet se enfrenta al fantasma de su padre, que vuelve de forma intempestiva para clamar venganza y encomendar a su hijo la misión de «salvar al mundo de la deshonra»; la de la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*, que contiene la famosa frase de Marx y Engels: «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo»; y, por último, la del nuevo orden mundial, basado en la omnipotencia de la mercancía, un orden «en fase maniática», incapaz de hacer el duelo de lo que pretende haber matado. Bien mirado, con sus palabras Derrida rendía homenaje a Paul Valéry que, en 1919, había escrito una extensa reflexión sobre el futuro de Europa al término de la Primera Guerra Mundial. Según Valéry, el hombre europeo, como Hamlet, se había dado cuenta de que toda civilización, incluso la europea, era mortal, por lo que debía enfrentarse a los fantasmas que amenazaban con destruirla. El imperativo del europeo era el mismo que el del protagonista de Shakespeare: ante la crisis de los valores había que salvar el espíritu, a riesgo de sumir a Europa en una barbarie aún mayor; Hamlet vacila así entre dos abismos, el del orden y el del desorden.[16]

En 1999, Derrida, procedente de un mundo europeo en crisis, se entrevistó con Mandela, el no-europeo más perfectamente occidentalizado, que por entonces tenía más de ochenta años. Quedó impresionado por ese hombre sabio y entusiasta que durante sus años de encarcelamiento había creado una especie de universidad permanente para instruir a los militantes. Mandela le preguntó si Sartre seguía vivo.[17]

A través de la confrontación con el *apartheid* y de una reflexión sobre la lengua, el discurso, los fantasmas y los aparecidos, Derrida recogía la antorcha de la lucha anticolonialista en una época en que el colonialismo ya estaba derrotado en lo político sin haber desaparecido como ideología. Y fue en ese momento cuando, desde el sur de África, le mencionaron a Sartre, un nombre sacralizado que encarnaba la historia misma del anticolonialismo. ¿Seguía vivo? ¿Era un fantasma? ¿Quién podía sucederle?

Descartes, varón blanco colonialista

Lo mismo que la abolición por la ciencia de la noción de raza no había acabado con el racismo y el antisemitismo, el final de la época colonial no significaba que se hubiera erradicado el espíritu del colonialismo. En este sentido, Derrida se sumaba a las tesis de los estudios poscoloniales, porque se proponía poner en evidencia la existencia de un nuevo espíritu colonial. Y para ello, decidió pasar del estructuralismo clásico al postestructuralismo, descentrando sus figuras simbólicas: la ley, el significante, el origen y la pertenencia identitaria.

El término «deconstrucción», acuñado en 1967 y muy mal entendido por muchos comentaristas, remitía en su definición original a una labor de crítica y descentramiento: a un trabajo de pensamiento inconsciente («esto se deconstruye») que

consistía en deshacer, sin destruirlo nunca, un sistema de pensamiento hegemónico. Se comprende entonces que la palabra hiciera fortuna en los *studies* de las universidades estadounidenses. En todos los casos se trataba de criticar, descolonizar, desenajenar, poner en cuestión las identidades fijas y la prioridad de una opresión (de los hombres sobre las mujeres, del sexo sobre el género, de los dominadores sobre los subalternos, de los blancos sobre los negros, etc.). Esta conceptualidad se proponía reconstruir las ciencias humanas teniendo en cuenta lo invisible: a los sin voz, a las minorías, a los excluidos, a los anormales, etc. En realidad, era un movimiento de renovación idéntico al que había hecho surgir la «ciencia humana» de los escombros de la supuesta «ciencia de la raza».

Ya hemos mencionado cómo, a través del multiculturalismo, en Estados Unidos se había impuesto la «política identitaria» (*identity politics*), efectuando una síntesis entre género, sexo, raza, etnicidad y subjetividad. Consistía en dar preferencia al hecho de pertenecer a una comunidad, en vez de fomentar la lucha por la igualdad ciudadana universal, lo que se saldó con una progresiva deriva identitaria. No obstante, el proyecto inicial era magnífico. Procedía de un colectivo de mujeres negras, herederas de Rosa Parks, el movimiento de derechos civiles y el Black Power, que se propusieron, como feministas, unirse al conjunto de movimientos de liberación de las minorías oprimidas.[18]

Y fue en este nuevo marco identitario donde se produjo una confluencia entre el postestructuralismo, la poscolonialidad, los estudios de género, la teoría *queer* y el conjunto de las luchas entabladas por todas las minorías contra un orden ancestral llamado «patriarcal» u «occidentalcentrado». Una confluencia —o «interseccionalidad»—[19] era, por lo tanto, posible e incluso deseable, capaz de reunir en una misma lucha a los

excluidos de la «normalidad sexual» y a los parias de la colonialidad. Estos nuevos *studies* eran la continuación de todos los demás que, como hemos visto, se realizaban en sectores punteros de las universidades estadounidenses: los *African American studies*, *Latino/Hispanic/Chicano studies*, *Asian American studies*, *Native American studies*, etc.

Partiendo de esta realidad, en los años ochenta y noventa del siglo XX, con la llegada de estudiantes procedentes de los antiguos imperios (la India y Pakistán) a las universidades anglófonas, empezó a imponerse el término «poscolonialismo», [20] empleado en los *postcolonial studies*. Para sacudirse el estigma de sus orígenes, estos estudiantes que acudían a las mejores universidades estadounidenses, australianas y británicas se propusieron acabar definitivamente con los vestigios de una dominación de la que seguían sintiéndose víctimas, cuando en realidad se habían convertido en sus mejores representantes:

> En efecto, llama la atención —escribe Thomas Brisson— que los cuestionamientos más radicales no procedan de los individuos con más arraigo en su tradición original, sino de unos intelectuales occidentalizados, formados en los centros de estudio y en lenguas europeas o afincados en las universidades de Europa y Norteamérica [...]. Se perfila así una paradoja: en un contexto de descentramiento del mundo, son unos intelectuales instalados en pleno corazón de Occidente los que con más dureza lo critican.[21]

Por supuesto, el multiculturalismo que caracteriza a la sociedad estadounidense, basada en el principio del *melting pot*, se prestaba perfectamente al desarrollo de estos trabajos que al principio, además, fueron muy enjundiosos, pese a las insistentes afirmaciones de ciertos polemistas franceses —de derecha y de izquierda— convencidos de la superioridad de su modelo.[22]

Es bien sabido que la lógica etnorracial siempre tuvo una importancia crucial en este continente, cuya historia se confunde con un largo proceso de colonizaciones múltiples y donde la abolición de la esclavitud, en el caso de Estados Unidos, fue resultado de una cruenta guerra civil que ha dejado un rastro imborrable en la literatura, la política y el cine hollywoodiano.[23]

Prueba de ello es la clasificación de la población estadounidense a partir de cinco grandes grupos: los americanos autóctonos (*native americans*), los euroamericanos (*european americans*), los afroamericanos (*african americans*), los asiáticos americanos (*asian americans*) y los latinoamericanos (*latin americans*). Con esta perspectiva, no es de extrañar que la noción de pertenencia étnica esté presente en todas las estadísticas de país, al igual que la de pertenencia religiosa.

Y no cabe duda de que esta etnicidad excesiva —o este separatismo excesivo— da lugar a derivas de tipo identitario. Cabe destacar que fomenta tanto el racismo como el antirracismo, pues lo mismo sirve a los intereses de los partidarios de la segregación y el supremacismo (de la raza blanca) que a las demandas de discriminación positiva (*affirmative action* y *political correctness*), que pretenden corregir las desigualdades étnicas (puestas en evidencia por estas clasificaciones) con políticas de compensación, rectificación o reparación de las ofensas pasadas. Por eso no sorprende que las luchas de las minorías sexuales (LGTBQ+) se hayan unido a las de las minorías étnicas.[24]

Los estudios llamados «poscoloniales clásicos» siempre se propusieron poner al día unas dinámicas surgidas *después* del periodo colonial. En cambio, los estudios poscoloniales (a secas) se proponían deconstruir los restos de la ideología colonialista propia de los países que habían sido colonizadores para imponerles una nueva representación de la subjetividad de

quienes, según dichos estudios, siguen estando «colonizados». De modo que no trataban de indagar la existencia de identidades reprimidas para actualizarlas, sino más bien describir unas identidades múltiples, individuales o colectivas, que se hacen y deshacen para formar otras identidades, siempre híbridas. Esto crea una enorme sensación de vértigo: ¿cómo describir y analizar lo que se define como un fluido permanente y que excluye ontológicamente cualquier análisis racional? ¿Cómo comprender las metamorfosis de un camaleón? Los estudios poscoloniales se basan en un antihistoricismo que hace que el objeto estudiado se desvanezca a medida que creemos haberlo entendido.

A diferencia de los estudios poscoloniales, que se limitaban al mundo anglófono, otra corriente llamada «descolonial» no tardó en tomar el relevo en el mundo latinoamericano. Hacía una crítica de la modernidad llamada «occidental», de sus costumbres y modos de vida, de su sistema económico llamado «neoliberal» y visto como un nuevo colonialismo.[25] Acabar con la «centralidad» de Occidente en todas sus formas y, por consiguiente, de Europa, por ser la matriz original del occidentalismo: tal era el programa crítico propuesto por los exponentes de este movimiento de pensamiento, algunos de los cuales llamaban «epistemicida» a la supuesta eliminación de cualquier forma de conocimiento distinta de la occidental. Otros la tomaban con Descartes que, según ellos, fue el fundador de una «mistificación», pues el «yo» de «Pienso, luego existo» sería necesariamente el de un «varón blanco» colonialista.[26]

Ambas corrientes —poscolonial y descolonial— pretendían inspirarse en la deconstrucción derridiana, las tesis de Michel Foucault sobre las minorías, las de Deleuze y Guattari sobre las realidades rizomáticas, las de Frantz Fanon sobre el racismo o las de Edward Said sobre la alteridad orientalista, cuando en

realidad estos pensadores nunca habían defendido la menor deriva identitaria.[27] Todos ellos se remitían al pensamiento freudiano o posfreudiano de manera positiva o negativa. Fue así como unas teorías sofisticadas, elaboradas en los departamentos de las principales universidades occidentales, acabaron inspirando a movimientos políticos identitarios e insurreccionales (posmarxistas y poscomunistas).

Un día le pregunté a Derrida qué pensaba de las derivas que se remitían a su obra. Me contestó que no le correspondía a él hacer limpieza en los textos de quienes se inspiraban en su pensamiento. A diferencia de Lacan, sabía que ningún pensador puede controlar las lecturas interpretativas suscitadas por su obra. Por eso afirmaba, con acierto, que para ser fiel a una herencia había que serle infiel.

Flaubert y kuchuk hanem

Los poscoloniales y descoloniales también pudieron efectuar sus reconversiones identitarias en contacto con la obra y las enseñanzas de Edward Said. Nacido en 1935 en la Palestina mandataria, Said, como Derrida, estaba exiliado, aunque en su caso no puede hablarse de monolingüismo. Nació en una familia burguesa de madre oriunda de Nazaret, pero nacionalizada libanesa, y padre palestino-estadounidense. Durante toda su infancia habló tres idiomas, el francés, el inglés y el árabe. Pero nunca supo dónde había aprendido inglés su madre ni cuál era su nacionalidad. En cambio, sí sabía que su nombre de pila era un homenaje al príncipe de Gales, famoso por su elegancia en el vestir: «Durante toda mi vida sentí esa incertidumbre acerca de mis numerosas identidades [...] y conservo un vivo recuerdo del deseo desesperado de que fuésemos todos árabes o todos europeos y estadounidenses o

todos cristianos ortodoxos o todos musulmanes o todos egipcios».[28] ¿Y cómo responder a esta interpelación?: «Eres estadounidense. ¿Cómo es posible que hayas nacido en Jerusalén? Eres árabe, de hecho, pero ¿qué clase de árabe eres? ¿Un protestante?».[29] En realidad, él ya vivía en El Cairo, aunque hasta 1947 sus padres regresaban regularmente a Palestina. En el colegio, tenía compañeros armenios, judíos y coptos, pero sobre todo ingleses, hijos de profesores y diplomáticos. Después estudió en el colegio Victoria, donde sufrió las novatadas de un bedel siniestro y brutal que se haría famoso en el cine interpretado por Omar Sharif.

Dos años después de la fundación de Israel, que para los palestinos supuso la desaparición de su país y su identidad, los padres de Said le mandaron a Estados Unidos. Tras cursar brillantes estudios en Harvard, fue profesor de Literatura comparada y defendió una tesis sobre Joseph Conrad.[30] La elección de este personaje no fue casual. Conrad, nacido polaco en el Imperio ruso, capitán mercante y aventurero en lejanos océanos, políglota, anduvo siempre en busca de una identidad imposible, hasta que se hizo escritor. Escribió sus novelas en la lengua de su país de adopción, Gran Bretaña. Antes incluso de publicar *Lord Jim*, prototipo moderno de la autobiografía deconstruida que anunciaba una revolución en la narración subjetiva, había dado a la imprenta el largo relato *El corazón de las tinieblas*,[31] cuyo protagonista, Kurtz, era un compendio de la violencia del mundo colonial. Traficante de marfil en el ambiente salvaje de la cuenca del Congo, melancólico y agonizante, Kurtz reina sobre unos autóctonos y ejecuta a sus enemigos para plantar una empalizada alrededor de su casa con sus cabezas empaladas. En ambos libros Conrad introdujo un doble del protagonista, Charles Marlow, el narrador.

Con su estudio de uno de los autores más subversivos de la literatura de finales del siglo XIX y comienzos del XX, Said

inventó una lectura no ya deconstructiva, sino «en contrapunto» o «contrapuntual», como teorizaría después. Como era un gran melómano, tomó este término de una técnica que consiste en que las melodías se superponen sin que ninguna de ellas se considere dominante. Said partía de la base de que la grandeza de una obra consiste en que pueda interpretarse indefinidamente según las circunstancias y la época. Ya sea el teatro de Shakespeare, el arte novelesco de los clásicos o la literatura de la modernidad —de Proust a Joyce—, lo que todos estos textos tienen en común es una complejidad que suscita lecturas polifónicas, tantas como lectores de identidades divergentes.

Para Said, toda lectura obedece a una posición subjetiva. Visto de este modo, Conrad era un vagabundo genial que, cuando se hizo escritor en un idioma ajeno al suyo, nunca logró despojarse de una sensación de alienación hacia su país de adopción, por lo que siempre vivió entre dos mundos. Said deduce que el personaje de Kurtz, acosado por sus propias tinieblas y sus impulsos mortíferos, era incapaz de imaginar una África distinta de la de la colonización. En efecto, Kurtz no percibe la presencia de un mundo que, sin embargo, se le resiste. Representante genuino de un sistema imperial que le horroriza, vive inmerso en un sueño cuyas figuras están destinadas a desaparecer.[32]

En 1967, con la guerra de los Seis Días, Said —que desde hacía tiempo era ciudadano estadounidense y daba clase en la prestigiosa Universidad de Columbia— tuvo la revelación de la importancia de su identidad árabe.[33] Viajó a Jordania para encontrarse con amigos implicados en la lucha a favor de la causa palestina. Más adelante, se incorporó al Consejo Nacional Palestino, defendió el principio de la creación de un Estado binacional y, con su amigo Daniel Barenboim, trabajó por un acercamiento entre jóvenes músicos palestinos e israelíes. En el

fondo, lo mismo que Derrida, aspiraba a que todas las comunidades se reunieran en un solo Estado. La separación entre pueblos, decía, no es solución a ninguno de los problemas que los dividen.

Esta convicción inspiró su obra principal, *Orientalismo*, marcada por los principios de lectura ya elaborados para su estudio de la obra de Conrad. Publicado en inglés en 1978, *Orientalismo* es una obra maestra de erudición.[34] Al leerlo se comprende por qué encontró un eco tan favorable. Traducido a cuarenta idiomas y reeditado muchas veces, en pocos años pasó a ser la biblia de los estudios poscoloniales, aunque muchas veces se ha entendido al revés. No obstante, después de todo, el propio Said había teorizado la idea de la lectura polifónica. Con un repaso a toda la aventura occidental del orientalismo —movimiento literario y artístico—, Said afirma que Oriente, en el sentido genérico de la palabra, más que geográfico, era una suerte de construcción ficticia mediante la cual el relato occidental trataba de ceñir una alteridad que no comprendía.[35] El orientalismo como movimiento de pensamiento era un sueño despierto y colectivo de Europa sobre Oriente, un sueño que refrendaba una relación de identidad desigual entre el viajero occidental y los pueblos visitados.

Mientras los distintos *studies* tratan esencialmente sobre el *otro* interior a sí mismo (homosexual, anormal, *queer*, blanco, negro, mestizo, etc.), Said analiza la visión que tiene una sociedad de otra sociedad: *el otro exterior*, en este caso, el oriental. De entre los orientales, escoge al hombre del Oriente Próximo y Medio, árabe y musulmán, y, de entre estas visiones externas, se centra en las que son fruto de los dos imperios coloniales, Francia y Gran Bretaña, sumándoles la del imperialismo estadounidense, que les había sucedido tras el desmantelamiento de las colonias:

> Todas las partes del mundo que antes estuvieron colonizadas —escribe— están ahora vinculadas a Estados Unidos a través de una compleja red de intereses, y la proliferación de especialidades universitarias separa (y, sin embargo, conecta) todas las antiguas disciplinas filológicas creadas en Europa, como es el caso del orientalismo. El «especialista en áreas culturales» [...] reivindica la competencia de un experto regional, que se pone al servicio del gobierno, del mundo de los negocios o de ambos.[36]

El asunto estudiado por Said era el orientalismo de los siglos XIX y XX. La palabra designaba una disciplina y un estilo de pensamiento basados en la hipótesis de que existen un *Oriente* y un *Occidente*, el primero dominado y el segundo dominador. En la visión occidental, el Oriente se había «orientalizado» para que ambos, occidentales y orientales, pudieran dotarse de una «identidad», frente a frente, aunque fuera una identidad falsificada o ilusoria. El peligro de este planteamiento, por supuesto, era convertir al movimiento orientalista en una simple muleta del colonialismo.

Pero el libro iba mucho más allá de su plan inicial y no se limitaba a poner en evidencia el esencialismo de la visión occidental de Oriente. En el texto de Said, dividido en tres partes, se analizaban todos los grandes escritos dedicados a la «cuestión de Oriente», de Silvestre de Sacy a Louis Massignon, pasando por T. E. Lawrence, Chateaubriand, Baudelaire, Hugo o la expedición a Egipto dirigida por Napoleón (1798-1801).

En la primera parte del libro, dedicado a la fundación del Estado de Israel y a la entrada en escena del imperialismo estadounidense, Said señala que el árabe ha sustituido al judío en las representaciones occidentales de Oriente, última fase del orientalismo. Al árabe se le veía como una sombra que sigue al judío, dice en sustancia, añadiendo que a ambos se les clasifica como «semitas». Para mostrar la similitud entre el odio al árabe y el odio al judío, citaba una carta de Jaim Weizmann de 1918,

en la que se hacen afirmaciones que bien podrían aplicar los antisemitas a los judíos. En efecto, en ella Weizmann reproduce el tópico del árabe taimado, traidor y arrogante.[37]

Entre las páginas más discutibles, cabe destacar las que Said dedica a Gustave Flaubert, a su obra «oriental» y, sobre todo, a su encuentro con Kuchuk Hanem, la famosa bailarina desterrada a Esneh, a orillas del Nilo. Era allí donde el gobierno egipcio deportaba a las prostitutas, convirtiéndolas en atracciones turísticas. Flaubert, fascinado por los burdeles, tenía entonces veintisiete años e iba en busca de nuevas sensaciones eróticas. Para él, esta suntuosa cortesana, a la que amaba, era la encarnación de la feminidad oriental, vista como la esencia más perfecta de la potencia sexual de la mujer en general. No ya la alteridad dominada, sino más bien la soberanía dominadora:

> Golfa imperial, gorda de tetas, puesta de carnes, ventanas de la nariz rasgadas, ojos desmesurados, rodillas magníficas [...]. La chupé con rabia, su cuerpo estaba bañado en sudor [...]. Mientras contemplaba cómo dormía esa bella criatura [...] pensaba en mis noches de burdel en París [...]. Nos dijimos allí muchas cosas tiernas, al final nos apretujamos con abandono triste y amoroso.[38]

Said, buen conocedor de la obra de Flaubert, comenta con acierto que el autor se inspiró en este viaje por Oriente, y más adelante en su periplo tunecino, para crear los personajes de Salomé y Salambó. No le dolían prendas, sin embargo, en ver la famosa escena con Kuchuk Hanem no solo como el modelo de la relación de fuerza entre Oriente y Occidente, sino también de la dominación masculina del colonizador sobre la mujer oriental:

> Ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba. Él

era extranjero, relativamente rico y hombre, y esos eran unos factores históricos que le permitían, no solo poseer a Kuchuk Hanem físicamente, sino hablar por ella y decir a sus lectores en qué sentido ella era típicamente oriental. Mi tesis es que la situación de fuerza de Flaubert en relación con Kuchuk Hanem no era un ejemplo aislado, y puede servir bastante bien como modelo de la relación de fuerzas entre Oriente y Occidente y del discurso acerca de Oriente que permite este modelo.[39]

Es evidente que Said se equivoca, si no sobre el modelo, al menos sobre Flaubert. Lejos de ser el representante de un supuesto colonialismo, el autor de *Salambó*, sin duda fascinado por Oriente, nunca veía al oriental como un bárbaro que debía ser sometido a los beneficios de la Ilustración. Rebelado contra la sociedad burguesa, nunca se cansó de denunciar su hipocresía, su adocenamiento, su estupidez, su moral. No le gustaban la monarquía ni la democracia de masas, que conducía a una uniformización del pensamiento, y si se sentía atraído por los esplendores del mundo antiguo —y, por lo tanto, de Oriente— era solo porque revelaban una estética de la violencia acorde con su visión de un arte literario que debía alejarse del romanticismo. Denunciado en 1857 por «ofensa a la moral pública», hizo de Emma Bovary una mujer rebelde que prefería el suicidio a la mediocridad. Y defendió con vigor la causa de la literatura contra los censores y los poderes institucionales.[40]

Flaubert nunca defendió a una nación, una cultura o una religión contra otra, nunca se adhirió a una epopeya colonial. Además, en sus distintos viajes orientales, siempre se desmarcaba de la forma en que en Europa se representaba al otomano, al oriental o al árabe,[41] diciendo que él no era más moderno que antiguo ni más chino que francés. También detestaba el arraigo a un trozo de tierra, estuviera marcada en rojo, negro o azul. «Soy el hermano en Dios de todo lo que vive

—le gustaba decir—, de la jirafa y el cocodrilo lo mismo que del hombre, y el conciudadano de todo lo que habita en el gran caserón amueblado del Universo».[42]

También es evidente que el propio Said era un producto genuino de la configuración orientalista que él mismo describía. También él era un orientalista tan talentoso como los autores cuyas obras estudiaba. Por eso su libro, muy marcado por la lectura de los textos de Flaubert, Conrad, Freud, Foucault y muchos otros, parecía el autoanálisis de un hombre «occidentalizado» y luego «orientalizado», debatiéndose siempre entre un planteamiento calificado de «colonial» y otro, mudo, incapaz a su juicio de inventar un orientalismo distinto del que había forjado Occidente, es decir, él mismo. Said nunca definió lo que habría sido un Oriente reinventado por los propios orientales.[43]

Teherán 1979: un sueño de cruzada

De esa situación atribuida a Flaubert, de esa «relación de fuerza entre el que habla y la que no habla», tomaron nota los herederos de Said para hacer de ella el punto de partida de una nueva fase de los estudios poscoloniales y descoloniales. El modelo flaubertiano de dominación «colonial-patriarcal-masculina» pasará a ser la punta de lanza de una lucha planteada en términos simplistas: por un lado los dominadores, masculinizados, y por el otro los dominados, feminizados o incluso «subalternizados». Todo ello adobado con una parafernalia de neologismos para calificar subcategorías humanas (generizados, no generizados, étnicos, híbridos), declinados según la diferencia sexual y la construcción social o colonial: bigénero, agénero, cisgénero, gay, bisexual, transgénero, intersexuado, heteronormativo, heteropatriarcal,

árabe, lesbiana, racializado, interseccionalizado, subalterno, etc. También se acuñó el neologismo «racializar», que al principio servía para definir una actitud discriminatoria basada en criterios raciales. Pero luego, a través de un proceso de deriva, el adjetivo «racializado» acabó designando positivamente a un clan que no quiere mezclarse con la gente blanca; la idea consistía en que, con este apartamiento, las víctimas mudas podrían expresarse sin temor a que llegara un Flaubert a hablar por ellas.

El uso de esta palabra socava de un modo inaceptable la idea de la indivisibilidad de la República, ya que en Francia está prohibido clasificar a las personas con arreglo a su origen o a su color de piel. Nadie tiene derecho, por ejemplo, a exigir que le atienda un médico negro en vez de uno blanco, o una mujer en vez de un hombre, y al revés. Optar por el separatismo para protegerse de la agresión racista: tal sería la espiral infernal del desvarío identitario, que solo puede desembocar en un encierro victimista. Ya he señalado cómo se parecen estas denominaciones a las del famoso *DSM*, el gran manual de las clasificaciones psiquiátricas posmodernas, más propio de una lista a lo Perec que de un trabajo científico.[44]

Y como los *studies* eran cada vez más numerosos, hubo que ampliar el campo de los estudios identitarios. Entre ellos los *postcolonial Middle Ages*, divididos en varias tendencias, que preconizaban «descolonizar» la Edad Media, porque, según ellos, los medievalistas occidentales la habían tratado como una alteridad inferior, como una suerte de «continente negro» sometido al imperialismo europeo.[45] A ellos se sumaron los *porn studies* o estudios feministas alternativos sobre la pornografía convertida en práctica liberadora, o generizada, de la sexualidad de las mujeres, despojada de toda forma de opresión masculina. En la misma perspectiva, se desarrollaron los *critical race studies* o estudios críticos sobre la raza, que

recuperaron la noción de raza para hacerla equivalente a la noción de clase social. Para los sociólogos especialistas en este campo identitario, la raza pasó a ser un concepto que designaba una relación de poder, separada de cualquier idea de razas (en plural): era como encerrarse en un pasado sin presente ni futuro.[46]

Simétricamente, a partir de los años noventa se desarrollaron en las universidades estadounidenses los *whiteness studies*, o estudios de la «blanquedad», fuertemente inspirados en el psicoanálisis freudiano. A diferencia de la palabra «blancura», que se refería a una simple propiedad cromática, la blanquedad (o blanquitud) invitaba a reflexionar en el modo en que un sujeto llamado «blanco» podía ser percibido como tal y dotarse de un poder de dominación conforme a una ideología racialista siempre presente en las sociedades poscoloniales. Estos estudios, por lo tanto, culpaban a los blancos «como tales» de valerse de un supuesto «privilegio blanco» para reprimir su subjetividad *forzosamente* racista. El objetivo del estudio de la blanquedad era hacer que cada blanco confesara su racismo inconsciente,[47] obligándole a designar al negro por su negrura en vez de obviar su color en nombre de una falsa igualdad llamada universalista; mientras que los estudios críticos de la raza, por mucho que se diga, harán reaparecer el viejo «catálogo Banania»...

La noción de raza, así conceptualizada, se incorporó de nuevo a los corpus discursivos de inspiración antirracista. Los autores de estos estudios, desde sus departamentos de ciencias sociales y humanidades, declararon una guerra sin cuartel al «enemigo íntimo», es decir, a un estado mental inconsciente del dominado que le hacía interiorizar los estereotipos del dominador. El dominado estaría poseído por un demonio interior llamado «Europa» u «Occidente». Y se propusieron combatir tanto el odio a sí mismo producido por esta

interiorización como los estragos causados por los residuos de la época colonial en el psiquismo inconsciente de los dominadores.[48]

Para explorar las distintas facetas de esta nueva configuración, recurrieron a una retórica proteiforme que, al amparo de una modernidad heredada de los «maestros» (Derrida, Said, Foucault, Fanon, etc.), les llevaría a acuñar un vocabulario para uso «entre semejantes», una suerte de «habla oscura» o «jerga profética»[49] que permite a cada cual poner por delante su «posicionalidad» subjetiva: raza, origen, género, experiencia victimaria, genealogía, orientación sexual, etc. Era característico de esta «habla oscura» el uso de unas proposiciones tan alambicadas que decían una cosa y la contraria, de modo que ningún estudio crítico podía refutarlas. Así se imposibilitaba el debate contradictorio fuera de su mundillo. Me atrevería a decir que la oscuridad de esta habla oscura es inversamente proporcional a la profundidad y pertinencia de su pensamiento.

A la lista de estos *studies* hay que añadir las asignaciones de identidad religiosa, que cobraron nuevos bríos un año después de la publicación del libro de Said, cuando irrumpió en la escena mundial un islam político y radical que pretendía reemplazar la vieja dominación imperial por un nuevo universalismo: «Su primera aparición —escribe Robert Gildea— fue la Revolución iraní de 1979 y la segunda, la guerra de la Unión Soviética en Afganistán entre 1979 y 1989».[50]

Los grandes países democráticos esperaban que la consecuencia de la caída del comunismo sería, no solamente el triunfo de los derechos humanos en los antiguos imperios coloniales, sino también la victoria de la Ilustración sobre el oscurantismo religioso, y por lo tanto de la democracia liberal, como se había apresurado a profetizar Francis Fukuyama. Y en esto, el islamismo político, declinación identitaria del islam,

[51]reavivó un ideal antioccidental entre los pueblos que habían sido colonizados. Era un auténtico mesianismo que, por qué no, prometía ser el «gran descolonizador» de todo el planeta.

Michel Foucault, enviado especial de *Il Corriere della Sera* en Teherán, entrevistó a insurgentes que solo hablaban de «gobierno islámico», de odio a Occidente, dispuestos a morir por el Profeta. Y se preguntó sobre el significado que había que dar a este acontecimiento, la aparición en pleno siglo XX de una rebelión espiritual arrolladora, comparable a las que en Occidente habían inspirado las Cruzadas. Es cierto que Foucault había asistido a un rezo multitudinario a favor del ayatolá Jomeini en Neauphle-le-Château cuando este se encontraba exiliado, amenazado por la dictadura del Sha. Pero nunca imaginó que la rebelión islámica se plasmaría en la formación de un movimiento político, craso error por su parte.[52] Con todo, no es cierto que Jomeini «le convirtiera al islamismo», como no dejarían de reprocharle, en especial, Franz-Olivier Giesbert y Alain Minc.[53]

En todo el mundo estallaron las llamadas «guerras de civilización», alentadas por este nuevo sueño mesiánico y violento que culminaría con la destrucción de las torres del World Trade Center, el 11 de septiembre de 2001.

Fue en estas circunstancias cuando, en febrero de 1989 —el mismo año de su muerte—, Jomeini, guía espiritual del mundo chií, pronunció la fetua contra *Los versos satánicos*, novela publicada un año antes por el escritor británico de origen indio Salman Rushdie.[54] Este hermoso libro hablaba del desarraigo del inmigrante que se debate entre su cultura de origen y la de su país de acogida, y describía paso a paso las metamorfosis de identidad, las pesadillas, las alucinaciones, los sueños y los sufrimientos de dos personajes enfrentados tanto a los prejuicios racistas como al oscurantismo religioso: a la fe, al

fanatismo, a la brutalidad policial, a la muerte y al tema del perdón. El título estaba sacado de un episodio de la vida de Mahoma: rodeado de notables politeístas en La Meca, cuando se disponía a fundar un nuevo monoteísmo, el profeta enunció unos «versos satánicos» que autorizaban a unas divinidades distintas del único Dios, para luego retractarse. El hecho mismo de hablar de este episodio le valió al escritor ser condenado. A partir de entonces sus enemigos islamistas consideraron que el libro era «la encarnación de las conspiraciones satánicas de la Arrogancia Mundial y los colonizadores sionistas que asoman bajo la manga de este apóstata».

Durante diez años el escritor y todos sus editores estuvieron amenazados de muerte en todo el mundo, y el libro fue prohibido en muchos países. Salman Rushdie, nuevo Voltaire, con el respaldo de una mayoría de intelectuales, muchos de ellos del mundo árabe e islámico, tuvo que vivir esos diez años con escolta policial, cambiando de domicilio sesenta veces. La fetua hizo mella no solo en millones de musulmanes de Pakistán, Turquía, los países del Magreb y de Oriente Próximo, sino también en una parte de los defensores del poscolonialismo, que veían en la blasfemia la expresión de un racismo colonialista convertido en odio al islam. También ellos se rasgaban las vestiduras y le acusaban de islamofobia, lanzando amenazas dignas de la Santa Inquisición. Entre los dirigentes de los países democráticos, Margaret Thatcher, Jacques Chirac y Jimmy Carter, en declaraciones públicas, se abstuvieron de apoyar a Rushdie diciendo que sus palabras eran ofensivas y carentes de «tacto» y «compasión» hacia la fe musulmana. Más valiente, la reina Isabel II le otorgó el título de caballero.

Evidentemente, la expansión de este islam identitario que se abatía sobre un escritor talentoso, progresista y antirracista tuvo un fuerte eco entre los inmigrantes del mundo occidental,

que a partir de entonces pudieron identificarse con una contrarrevolución oscurantista, liberticida y criminal. Por supuesto, también lo tuvo en los departamentos universitarios donde se hacían los *studies* sobre las minorías procedentes de los antiguos imperios: Oriente Próximo, el Magreb, Pakistán, la India, etc. ¿Caerían estas minorías en la tentación de esta contrarrevolución identitaria, a riesgo de extraviarse en la búsqueda regresiva de un pasado fantaseado —una «vuelta a sí mismo» ilusoria—, o, por el contrario, optarían por adaptarse a un modo de vida «occidental», sin verlo como algo hostil a su religión, sino como un distanciamiento del fanatismo criminal del que era portadora? Sea como fuere, cuanto más se mundializaba el planeta al ritmo de la economía globalizada, más trataban los artífices de las políticas identitarias de tomarse una revancha poscolonial sobre las categorías de un pensamiento «occidental» del que también ellos eran productos genuinos; a veces, con peligro de sumirse, también ellos, en la adhesión al islamismo radical.

La identidad subalterna

Dar la palabra a Kuchuk Hanem. Tal era el programa de los *subaltern studies* popularizados en el mundo universitario anglófono por historiadores indios eruditos y formados en las universidades occidentales. La expresión la había acuñado Antonio Gramsci en 1926 y 1937, durante sus años de encarcelamiento, para designar a un individuo o a un grupo desprovisto de cualquier identidad de clase, marginado y sometido a una subordinación psíquica y a la vez cultural.[55] Pensaba en los esclavos de la Antigüedad, en los campesinos de las regiones periféricas y en el subproletariado, para quienes, decía, los historiadores debían crear archivos y monografías.

[56] Desempolvada por el historiador bengalí Ranajit Guha, la expresión se interpretó de otro modo en el marco de una formidable operación historiográfica que consistía en «hacer historia desde abajo», es decir, dar la palabra a los invisibles, a la tropa, a los parias de la tierra, que son los más discriminados por su sexo, su raza o su casta: en una palabra, a los «sub-otros».[57] Según sus iniciadores, este enfoque debía servir para superar la división clásica entre una historia concebida por los dominadores (el orden colonial) y una historia recreada por las nuevas clases burguesas surgidas de la descolonización.

Por eso los *subaltern studies* querían dar la palabra a un *otro* sumido en la indigencia total: a los grupos sin conciencia de clase ni ideología. Tras un periplo que le llevó de Calcuta a París y luego a Mánchester y Londres, Guha se convirtió en el jefe de fila de un amplio programa subalternista que, con el paso del tiempo, reunió a investigadores deseosos de hacer una síntesis entre todos los enfoques de los distintos *studies*: estudios de género (*queers* y transgéneros), estudios poscoloniales, descoloniales,[58] etc.

Este proyecto tuvo un éxito internacional enorme, y no es de extrañar. Se trataba de desvelar *otra historia*, la que habían ocultado los grandes relatos nacionales enseñados a todas las generaciones del mundo occidental, colonizadores y colonizados. Era preciso rehabilitar la historia subterránea, criticando ese relato de los orígenes basado en la apología de las conquistas imperiales, en el supuesto valor inigualable de los nacionalismos europeos, en «nuestros ancestros los galos», todos esos relatos que pasaban por alto las matanzas, las violencias y los crímenes perpetrados durante siglos contra los pueblos de color, contra los pobres, contra los discriminados, contra los explotados. Para oponerse a la infamia de estos relatos gloriosos, según los promotores de los *subaltern studies*, había que crear un memorial en honor a las víctimas, de modo

que ellas tuvieran acceso por fin a la «palabra». Los subalternistas se oponían tanto a los historiadores marxistas clásicos como a los paladines de una historiografía nacionalista y hagiográfica centrada en los héroes de la independencia, como Gandhi y Nehru en la India, por ejemplo.[59]

En una palabra, los subalternistas adoptaban en cierto modo la famosa sentencia africana: «Mientras los leones no tengan sus propios historiadores, las historias de caza solo proclamarán la gloria de los cazadores».[60]

En realidad, el planteamiento llamado «subalternista» no hacía más que actualizar una tendencia historiográfica ya presente entre muchos historiadores muy alejados de cualquier doctrina de la identidad, pero que habían despejado el camino a la «microhistoria», a la ciencia de lo vivido y de lo sentido, en una palabra, al relato de las experiencias subjetivas. Como Carlo Ginzburg, que en 1976 publicó en Italia un importante libro en el que se remitía, justamente, a Gramsci: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.*[61] Ginzburg contaba la historia de un molinero del Friul, Domenico Scandella llamado Menocchio, totalmente desconocido, cuyo rastro había encontrado rebuscando en unos archivos. El hombre había comparecido dos veces ante los tribunales, antes de ser condenado a la hoguera por el Santo Oficio. Las actas mostraban un cuadro insólito de sus sentimientos, sus aspiraciones, sus creencias, sus lecturas y sus ensoñaciones, y con todos estos indicios podía reconstruirse su visión del mundo. A sus jueces, atónitos, les había explicado que el mundo era un caos parecido a un queso fecundado por unos gusanos semejantes a ángeles. De ello deducía que todas las religiones eran válidas. Lo que suponía poner en cuestión el fundamento divino de la religión cristiana, y por este motivo se le consideró peligroso. No hay duda: Ginzburg daba la palabra a un «subalterno».

No era el único que por esas fechas promovía la «historia desde abajo». En realidad, durante la segunda mitad del siglo XX la idea de dar la palabra a los olvidados de la historiografía oficial era común a todas las disciplinas. Con esta perspectiva, por ejemplo, Michel Foucault había estudiado en 1972 la famosa historia de Pierre Rivière —joven campesino que padecía una locura asesina— y había creado en 1978 su colección de «Vidas paralelas» destinada a dar a conocer con documentos lo que él llamaba «el envés» de las vidas de los hombres ilustres de Plutarco: vidas oscuras y tan paralelas que nadie puede alcanzarlas. De ahí la publicación de las memorias de Herculine Barbin. En este caso, como en otros, se trataba de estudiar la alteridad en todas sus formas: vidas infames, vidas minúsculas, vidas subalternas, vidas desconocidas o reprimidas, vidas cotidianas, etc. Para ello era de gran utilidad el concepto de «subalternidad». Esta idea de mostrar una «alteridad» oculta dio origen no solo a la corriente subalternista, sino también a todas las refundiciones de la historiografía moderna y, en especial, a la gran aventura de la historia de las mujeres escrita por Georges Duby y Michelle Perrot:

> Durante mucho tiempo se ha dejado a las mujeres en la sombra de la historia. El desarrollo de la antropología con el acento puesto en la familia, el de la historia de las «mentalidades», más atenta a lo cotidiano, lo privado y lo individual, han contribuido a sacarlas de ahí [...]. Pero debemos rechazar la idea de que las mujeres sean en sí mismas un objeto de historia. Son su lugar, su «condición», sus funciones y poderes, sus formas de acción, su silencio y su palabra lo que pretendemos escrutar, la diversidad de las representaciones que se han hecho de ellas —Diosa, Madona, Bruja...—, lo que queremos apreciar en su permanencia y sus cambios. Una historia decididamente relacional que interroga a toda la sociedad y es, también, historia de los hombres.[62]

Muchos autores, historiadores o novelistas, adoptaron luego esta perspectiva: Michelle Perrot, con su historia de Lucie Martin-Baud, obrera de sedería del Delfinado; Arlette Farge, con su estudio de las vidas olvidadas en el siglo XVIII; Kamel Daoud, dando una identidad al árabe muerto por Meursault en *El extranjero* de Albert Camus; e incluso Virginie Despentes, cuando escribe estas líneas al principio de *Teoría King Kong*: «Escribo desde la fealdad y para las feas, las viejas, las camioneras, las frígidas, las malfolladas, las infollables, las histéricas, las taradas, todas las excluidas del gran mercado de la buena chica».[63] Ninguno de estos autores defendía una política identitaria, quizá con la excepción de Virginie Despentes que, quince años después, acabó adoptando una moral feminista lesbiana-descolonial-generizada al estilo de Alice Coffin. Dicho de otro modo: para la mayoría de los autores que exploraron esta vía, si la historia de las mujeres era también la de los hombres, significaba que podían escribirla hombres o mujeres de cualquier color de piel u origen. Algo que, por otro lado, es lo que se espera de cualquier investigación seria: que de entrada esté internacionalizada y no conozca ni patria ni fronteras.

Por ejemplo, mal que les pese a los identitarios de todos los pelajes, el primer gran estudio sobre la Francia de Vichy es obra del historiador estadounidense Robert Paxton. El cual demostró, con pruebas en la mano, que el Estado francés había contribuido a la política nazi de exterminio de los judíos, refutando así la tesis de que Pétain habría sido un «escudo» que permitió a los resistentes combatir contra el invasor.[64] Cabe señalar, al respecto, que la idea de que un «extranjero» no tiene la capacidad o el derecho de estudiar una realidad exterior a sí mismo es una estupidez.

De todos modos, para dar la voz a los subalternos —de la cortesana de Flaubert a Herculine Barbin, pasando por

Menocchio— hacían falta mediadores, es decir, investigadores capaces de exhumar sus vidas. En la historia del subalternismo fue Gayatri Chakravorty Spivak quien reunió los estudios de género, el poscolonialismo, el postestructuralismo y las tesis de Said revisadas y corregidas con una perspectiva claramente identitarista. Nacida en Calcuta en 1942, en una familia de casta alta, cursó estudios de letras y se orientó hacia el subalternismo a lo largo de una carrera profesoral en Estados Unidos, marcada por la lectura de un libro de Derrida, *De la gramatología*. Tradujo el libro al inglés y se convirtió así en una de las voces del pensamiento deconstruccionista en Estados Unidos.

Este texto, publicado en 1967, fue para la historia del estructuralismo francés, y dentro de una configuración creada por él, el primer cuestionamiento filosófico del uso de la lingüística en las ciencias humanas. Derrida utilizaba el término «gramatología» para definir la posibilidad de una «ciencia de la letra», cuyo logos (habla y razón en la filosofía occidental) habría reprimido desde Platón la verdad de una primacía atribuida al habla. La filosofía padecería un «logocentrismo» (o un rebajamiento de la escritura) que serviría para ocultar la presencia original de la letra. Desde este punto de vista, Derrida criticaba tanto el estructuralismo de Lévi-Strauss como la lectura lacaniana de Freud, por su adhesión a un significante maestro que pretendía ser la consumación del habla plena: «Cuando me refería a Saussure o a Lacan —decía Derrida—, lo que criticaba no eran tanto sus textos como el papel que desempeñaban en el panorama intelectual francés». Es decir, lo que criticaba Derrida era un viraje dogmático, fruto del uso sistemático de la lingüística en el campo del pensamiento.[65]

Como sucede a menudo, la traducción de este libro que hizo Spivak diez años después deparó una fama enorme no solo a su

autor, que se convirtió en una verdadera estrella en los campus estadounidenses (mientras que en Francia era poco conocido), sino también a su traductora, quien, además, había escrito el prólogo. Y es que el planteamiento de Derrida daba respuesta a las inquietudes de toda una generación, ansiosa por criticar la manera en que el pensamiento llamado «occidental» pretendía regentar el mundo, imponiendo una dominación simbólica sobre los dominados: los otros, los subalternos, las personas privadas de palabra y de identidad. Derrida, por supuesto, nunca había adoptado esa postura. Pero daba igual, porque la galaxia identitaria afirmaba que toda obra es siempre la suma de las interpretaciones a que da lugar.

En un artículo de 1985, ampliado años después como ensayo, Spivak retomó los términos de un debate sobre el descentramiento del *logos* para concentrarse en una cuestión bien distinta: ¿Pueden hablar los subalternos?[66] Partidaria, lo mismo que Judith Butler, del lenguaje performativo, Spivak, «en calidad de intelectual poscolonial», se proponía analizar el ritual «generizado» de la inmolación de las viudas en la India, un análisis alternativo para deconstruir el discurso occidentalista opuesto, según ella, a cualquier cosa que pudieran decir unas subalternas a las que se consideraba «mudas».

El llamado «satismo» era un rito hindú ancestral que obligaba a las viudas a quemarse vivas en la pira de su marido difunto para convertirse en *satis*. Renunciando al mundo de las apariencias y a una forma ilusoria de «sí misma», la *sati* se elevaba así hacia la inmortalidad y se convertía en santa.[67] A las viudas de toda edad y condición que se sometían a este suicidio sacrificial se las santificaba como heroínas de la fidelidad más absoluta. Esta práctica de la muerte voluntaria —llamada suicidio— es uno de los grandes universales de la condición humana, pero los ritos son muy distintos según las

sociedades y las épocas. El suicidio, que en las sociedades antiguas o en el Japón feudal se consideraba heroico, fue rechazado por el cristianismo como un pecado y un crimen contra uno mismo y contra Dios. Pero a finales del siglo XIX se dejó a un lado la condena moral para psiquiatrizarlo y estudiarlo como una enfermedad social o mental.

En estas circunstancias, los grandes ritos sacrificiales colectivos —de mujeres y de hombres— se prohibieron o cayeron en desuso[68] y el suicidio dejó de ser condenado si obedecía a la libre voluntad del individuo. Aunque, por supuesto, estos rituales perduraron en formas transgresivas.[69] Fue lo que ocurrió con la inmolación de las viudas en la India (satismo), prohibida en 1929 por la administración colonial inglesa como una «costumbre execrable» y, más tarde, por los independentistas. Por consiguiente, la celebración de las *satis* (cremación de las mujeres viudas) se vio como un rito religioso más terrorífico, si cabe, porque se había vuelto transgresivo:

> Según la creencia, una *sati* auténtica es insensible al dolor físico. Solo sufre proporcionalmente a los pecados cometidos en vidas anteriores [...]. Creo que pocas veces se ha llevado tan lejos el condicionamiento religioso, hasta la negación del sufrimiento y sobre todo hasta su interpretación en términos de culpabilidad. Pero la India no tiene el monopolio de las prácticas voluntarias de suplicio del cuerpo, que requieren una técnica de dominio absoluto de las ansias de la muerte, como en el rito del *seppuku* japonés.[70]

Como hemos visto, la ley india condenaba cualquier forma de celebración del rito y castigaba a sus organizadores. Pero, al mismo tiempo, se planteaba la cuestión de saber si las mujeres, protegidas ya de cualquier imposición, eran o no consentidoras de su inmolación. Si no lo eran, se trataba de un crimen perpetrado por un grupo, pero si lo eran, se trataba de un

suicidio.

En la India de los años ochenta, los partidarios de la modernidad veían el satismo como un ritual bárbaro y aprobaban su abolición. Las feministas, por su parte, lo consideraban un residuo de un orden patriarcal que debía ser erradicado. Denunciaban, con razón, las violaciones, los infanticidios, los matrimonios concertados, las desigualdades, en suma, todas las injusticias que padecían las mujeres indias (que, por otro lado, variaban de unos estados a otros). Enfrente tenían a los hinduistas ortodoxos, que eran partidarios de restablecer la *sati* por considerarla una expresión de la identidad sublimada de la mujer eterna. Luego estaban los relativistas, que criticaban el planteamiento modernista, fruto de una patología del colonialismo que, a su juicio, era incapaz de comprender la diferencia de las culturas y, por consiguiente, el rito de la *sati*.

En 1987, en Rajastán, una mujer de dieciocho años, Roop Kanwar, sufrió una cremación ritual. Había estado casada durante ocho meses con un joven depresivo que tomaba psicotrópicos y había muerto de gastroenteritis. Su familia política la había responsabilizado de esta muerte y ella le siguió a la hoguera en condiciones confusas, después de haber intentado huir. Miles de personas asistieron a este siniestro espectáculo, mientras ella pedía ayuda y parecía drogada. Después la consagraron santa y el lugar del sacrificio se convirtió en una especie de templo al que acudían peregrinos, cada vez más numerosos, para venerar la fidelidad de estas mujeres apegadas a los antiguos rituales. Este falso suicidio provocó una ola de indignación y, tras años de investigaciones saldadas con detenciones, se aprobó una ley para prevenir tales prácticas. La norma condenaba tajantemente todos los suplicios infligidos a las mujeres y, en especial, las prácticas religiosas.

Después de un largo comentario de un famoso texto de Freud

sobre las fantasías de fustigación en los niños pequeños,[71] y después de exponer a lo largo de páginas y más páginas las teorías de Derrida, Spivak compuso una «frase performativa» para interpelar al silencio de las subalternas muertas en la hoguera: «Los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos».[72] Esta proposición pasaba completamente por alto la diferencia entre suicidio y crimen, entre imposición y acto voluntario. Lo único que le interesaba a Spivak era el sentido que convenía dar a este enunciado, escenificando una fantasmagórica trilogía estructuralista-freudiana-performativa: unos hombres blancos, unas mujeres morenas y unos hombres morenos. Dicho de otra forma: Spivak trataba de conocer la «identidad» del rito de la *sati*. Y, para ello, se basaba en la historia de una joven independentista que se había ahorcado en 1926 al no haber logrado cumplir su misión, el asesinato de un enemigo. De esta tragedia, Spivak sacaba la conclusión de que existía una estructura merced a la cual la mujer subalterna adquiere una identidad oponiéndose tanto al orden colonial (el de los blancos) como al orden nacionalista religioso, el de los hombres morenos que consideraban la inmolación un acto heroico. Al final, ni la colonización ni la descolonización, decía, habían podido dominar a las subalternas, que por eso «no podían hablar».

Spivak se había vuelto a indianizar a medida que pretendía dar la palabra a las subalternas en el idioma de la teoría subalternista, pero sin tomar nunca posición sobre el asunto de la cremación de las viudas: no estaba a favor ni en contra, pues lo único que le interesaba era la identidad subalterna en su relación con el otro. Así era como Spivak pretendía ocuparse de los desheredados. En muy poco tiempo, su libro, escrito en el «habla oscura» del cuestionamiento identitario, pasó a ser un clásico del subalternismo y se tradujo (eso sí, con gran dificultad) a varios idiomas. No es de extrañar que tanto las

feministas como los progresistas lo criticaran duramente, porque no hacía ninguna referencia a los antagonismos sociales, sustituyéndolos por bloques identitarios. Pero, sobre todo, destilaba un profundo desprecio hacia las mujeres que en su propio país luchaban por unas libertades democráticas que no consideraban, ni mucho menos, «occidental-colonizadas», sino esenciales para su emancipación.

Dipesh Chakrabarty, nacido en Calcuta seis años después que Spivak, era un producto genuino de la misma cultura occidental que contribuyó a hacer añicos. Entre el odio a sí mismo y la valoración de un yo descentrado, denostaba la modernidad europea de la India para reinventar su toma de posición identitaria. Tras defender una tesis en Canberra y trabajar con todo el equipo de Ranajit Guha, ocupó un puesto de profesor de historia en la Universidad de Chicago. Su principal obra, *Provincializing Europe*, publicada en el año 2000, cosechó un éxito fenomenal y también pasó a ser un clásico de los estudios subalternistas. En los agradecimientos citaba a un centenar largo de profesores mayoritariamente anglófonos: australianos, estadounidenses, mexicanos, ingleses, indios. Pero también decía haberse inspirado en Marx, Freud, Heidegger, Derrida, Jacques Le Goff, Jean-François Lyotard, etc., para enunciar lo que ya se sabía y, además, había actualizado Huntington, es decir, que Europa ya no estaba políticamente en el centro del mundo ni la historia europea en el corazón del relato universal. Pese a todo, sus categorías de pensamiento seguían reinando en todas las disciplinas universitarias. Chakrabarty pretendía ayudar a Europa a emanciparse de su propio pensamiento «eurocentrista» para que aprehendiera la modernidad de las naciones no occidentales y las historias singulares de los subalternos: «Provincializar Europa no es rechazar el pensamiento europeo —escribía—, no es promover ninguna revancha poscolonial, sino renovarlo, a partir de sus

fallos, para que comprenda la modernidad de los países no europeos».[73]

Sobre el satismo, él también adoptaba una postura neutral, evitando interesarse por los derechos de las mujeres para que no pudiera tildársele de demasiado «europeo». Tampoco defendía la crueldad religiosa. Por último, y para dejar claro su concepto antihistoricista de la historia, Chakrabarty comentaba la famosa frase pronunciada por Hamlet y dirigida a Horacio después de su encuentro con el fantasma de su padre, quien, como se recordará, le había encomendado la misión imposible de encauzar el mundo: «El tiempo está fuera de quicio» («The time is out of joint»). Es decir, el mundo al que se enfrentaba Hamlet estaba desarticulado, desajustado, desjuntado. Esta confidencia de Hamlet, magníficamente comentada por Derrida en *Espectros de Marx*, remitía a la idea de que el final del siglo XX estaba desorganizado bajo una avalancha de visiones espectrales: somos, decía Derrida, los herederos de Shakespeare y de Marx, o sea, de esta Europa de Paul Valéry tan difícil de ajustar.

La conclusión que sacaba Chakrabarty de este comentario de Derrida era que, para entender el nuevo mundo no occidental, había que escribir una historia que no estuviera «integrada en el tiempo», dejándola fuera del tiempo histórico de la historia europea.[74] Se inspiraba en el pensamiento de Marx, haciéndolo dialogar con el de Heidegger, para criticar el historicismo del primero con el antimodernismo del segundo. En otras palabras, el mito marxista de la lucha de clases y su resolución con la victoria del proletariado debía corregirse con el de la vuelta a la Selva Negra, símbolo del odio heideggeriano a la civilización industrial. Ni progreso ni primitivismo: tal era la elección —y, sobre todo, la falta de elección— de este extraño heideggerianismo posmarxista derridiano-deconstruido propuesto por Chakrabarty para convertir a Europa en una

provincia descentrada del mundo.[75]

Después de que Spivak mitificara a una quimérica mujer subalterna para descolonializar Occidente, Chakrabarty, por su parte, pretendía provincializar Europa valiéndose de una conceptualidad sacada de ese «imperialismo europeo» en el que se había formado. Solo podemos provincializar Europa, decía, con «un espíritu de gratitud anticolonial».[76] El problema es que todos esos discursos proféticos apenas se interesaban por la situación real de los «subalternos»: ni por sus rebeliones, ni por sus declaraciones, ni por sus reivindicaciones democráticas, ni por su aspiración de libertad, ni por su voluntad de librarse de una servidumbre abominable. Además, fingían olvidar que Europa había producido un pensamiento anticolonialista y que este no podía reducirse a las atrocidades del imperialismo. Acosados por el fantasma infinito de su inencontrable identidad, los subalternistas, a fuerza de teorizaciones sofisticadas, acababan siendo los peores abogados de esa crítica poscolonial a la que creían defender. Porque, tal como afirmaban, les correspondía hablar en un escenario distinto del europeo, pero desde luego no podían desconocer que esa Europa, odiada y adulada a la vez, no era la misma cuya centralidad pretendían deconstruir después de haber tomado de ella lo mejor que tenía.

Todos estos estudios fueron duramente criticados por excelentes especialistas del estructuralismo, el marxismo y el estudio de los textos literarios —es decir, por la izquierda intelectual y universitaria, exasperada por semejantes derivas —. Terry Eagleton, en un artículo de 1999 muy bien escrito, denunciaba su oscurantismo y su estilo voluntariamente opaco. Pero, sobre todo, explicaba que este movimiento, a la vez triste y monolítico, expresaba la desorientación subjetiva de una generación asustada por un Occidente consumista y que rendía un culto radicalizado a la marginalidad para evitar cualquier

compromiso progresista. Huelga decir que Eagleton, a su vez, recibió feroces críticas, algo que, dicho sea de paso, muestra lo ridículo que es creer, como se hace en Francia, que todo el mal identitario procede de las universidades angloamericanas.[77]

Homi Bhabha, él también producto genuino del pensamiento llamado «occidental», nació en Bombay y dio clases en Londres antes de trasladarse a Estados Unidos, donde enseñó Literatura inglesa en la Universidad de Harvard. Eminente figura de los estudios poscoloniales, se aventuró aún más lejos en la apología de la retórica identitaria, basándose en la obra de Fanon —sobre todo en *Piel negra, máscaras blancas*—, pero también en la relectura de Lacan y de la obra freudiana, las obras de V. S. Naipaul, escritor inglés nacido en Trinidad en una familia de ascendencia hindú y, claro está, en la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*.

Con la publicación, en 1994, de *The Location of Culture*, que fue recibida como una obra fundamental y traducida a muchos idiomas, pretendía de entrada, como buen estudioso de la identidad, hablar de sí mismo y de su infancia en una familia parsi de la minoría zoroástrica-persa: «un "Bombay" indostaní, el parsi de Guyarat, un maratí bastardo, intrincados en una precipitación de inglés-a-lo-misionero-galo y trufados de un patois reemplazado a veces por un argot estadounidense sacado de películas y canciones populares».[78] Y también: «Yo soy, ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿quiénes son el Uno y el Otro?». Esta pregunta se repite de un modo obsesivo en sus enunciados plagados de neologismos, de palabras exhibidas como significantes y destinadas a hacer ver al mundo occidental que hay «una conspiración de silencio acerca de la verdad colonial, sea cual sea».[79]

Seguramente, Bhabha era el más radical de los autores que practicaban el habla oscura. En su intento de eludir el estereotipo colonial, introducía en la propia lengua inglesa una

serie de idiomas que supuestamente expresaban las diferencias de estilo entre los locutores excolonizados: lo contrario de la idea derridiana del monolingüismo del otro. Por eso cambiaba las denominaciones: «otredad» (*otherness*) en vez de «alteridad»; «diferencia cultural» en vez de «diversidad de culturas»; «emplazamiento» mejor que «lugar»; voluntad de escribir «con el otro» en vez de «apropiarse de la lengua del otro», etc. Y toda una profusión de términos nuevos —intersticios, tercer espacio, ambivalencia— y de sufijos y prefijos —transculturación, transidentidad—, con «hibridez» como palabra clave. Se comprende que sus traductores se tiraran de los pelos.[80]

Bhabha tomaba la noción de hibridez de los escritores latinoamericanos, hijos del continente híbrido por excelencia, el de todos los cruzamientos posibles (blancos, negros, mestizos, indios, europeos, caribeños, etc.). En 1933 el gran sociólogo Gilberto Freyre había analizado muy bien este fenómeno en un libro célebre, *Casa-grande y senzala*, con el que demostraba que Brasil presenta dos caras antagonistas bajo la apariencia de una organización rígida heredada de la colonización. Por un lado, florecía la idea humanista de la Iglesia positivista que inspiró a los grandes reformadores durante todo el siglo XIX y, por otro, perduraba la cultura negra mezclada con la blanca, fruto del mestizaje de los esclavos, del amo con su concubina, del hombre blanco y la mujer negra, pero también del criado negro y la joven blanca.[81]

También encontramos una apología de la hibridez en el *Manifiesto antropófago* del poeta Oswald de Andrade, fundador del modernismo brasileño, que replicaba en 1928 al primer Manifiesto del surrealismo (1924).«Solo la antropofagia nos une», decía Andrade, pues todas las culturas han surgido de un proceso de incorporación permanente de la lengua del otro. Por eso, en un gran banquete totémico salido directamente de un

escenario freudiano, había que comerse la cultura colonizadora, devorar la lengua del otro: «Tupi *or not* tupi, *that is the question*».[82]

Pero la teoría de la hibridez enunciada por Homi Bhabha no tenía mucho que ver con esta concepción suntuosa de una hibridez barroca. Lo que Bhabha pretendía era promover un «tercer espacio», una comunidad borrosa (equivalente a la *queer*) donde la hibridez fuera el territorio de una estrategia de resistencia subjetiva capaz de derrotar no solo al poder colonial, sino también a su doble, el compromiso anticolonialista, cómplice de ese mismo poder. Bhabha rechazaba en bloque la Ilustración, la laicidad, la democracia y el eurocentrismo, y, adelantándose al adversario imaginario que osara atacarle por su herencia de la odiada cultura europea, afirmaba: «Antes de que me acusen de voluntarismo burgués, de pragmatismo liberal, de pluralismo academicista y de todos los otros "ismos" esgrimidos por quienes aborrecen el teoricismo eurocéntrico (derridismo, lacanismo, postestructuralismo, etc.), me gustaría aclarar los objetivos de mi primer cuestionamiento».[83] Seguía una interminable retahíla en jerga profética sobre los nuevos lenguajes de la crítica (deconstructivismo, etc.). ¿Estaban «en colusión con» el papel hegemónico de Occidente «como» bloque de poder? Sí y no, lo estaban, pero sin estarlo realmente, porque la teoría no era más que un simple pasatiempo para la élite occidental...[84]

Lo mismo que Spivak, Bhabha sostenía que la verdadera revolución poscolonialista consistía en borrar la idea misma de una historicidad de las luchas y las identidades. En sus escritos, y siempre de forma alambicada, todo se vuelve sistémico, estructural, inmóvil: el cuerpo, las identidades, la cultura en su diferencia esencializada. Total, un camaleón generalizado. Por eso criticaba a los progresistas occidentales, a los marxistas, a

los antropólogos de la diversidad de las culturas y a los universalistas liberales, acusándoles de alentar un «racismo endémico» so pretexto de multiculturalismo.

En una palabra, él prefería, sin decirlo nunca claramente, el viejo colonialismo «Banania» antes que a la izquierda anticolonialista. «Para mí, como crítico de la izquierda y de su adhesión entusiasta a varias formas de racionalismo y modernidad, la cuestión es su incapacidad para enfrentarse a ciertas formas de incertidumbre e inestabilidad en la construcción de una identidad política y en sus implicaciones políticas y programáticas».[85] Su lectura de la obra de Lacan se basaba, por un lado, en la de Joan Copjec, especialista en estudios cinematográficos que convertía a Lacan en un antihistoricista opuesto a Foucault y Derrida, y, por otro, en los comentarios del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Célebre en los campus estadounidenses, Žižek había transformado a Lacan —conservador ilustrado y anticolonialista— en una suerte de gurú marxista y hegeliano de tendencia leninista.[86] Azote de Derrida, de Butler, de los estudios de género y poscoloniales, Žižek, junto con Copjec y otros muchos, era la referencia principal para la llamada al orden de Bhabha, que se declaraba seguidor de Foucault y Derrida y pretendía «reorientar» a Fanon, sin darse cuenta de que este había sido un lector de Lacan mucho mejor que él.[87] El «habla oscura» nunca había alcanzado cotas tan disparatadas.

Mediante una hábil mezcolanza de lacanismo revisado y corregido según los preceptos de Slavoj Žižek, de fanonismo salpimentado de deconstrucción derridiana y postorientalismo saidiano, Bhabha pronunciaba una requisitoria contra la izquierda anticolonialista occidental y, por supuesto, sin atreverse a decirlo realmente, contra el filósofo que había sido su representante más famoso en todo el mundo: Jean-Paul Sartre.

Recordemos que, en *Los condenados de la tierra*, Sartre y Fanon no estaban en sintonía. El primero se dirigía a los colonizadores y el segundo a los futuros descolonizados, previniéndoles contra los regímenes burgueses neocolonialistas de África salidos de la independencia. Además, Fanon habría preferido publicar su libro en África. De ahí esta dicotomía entre los dos textos que sin embargo, durante años, se habían leído juntos como un manifiesto anticolonialista y parecían imposibles de separar. Pues bien, en su prólogo, Bhabha explotaba con gran habilidad esta contradicción destacando que Fanon, al final del libro, metía en el mismo saco a los dos imperios de la guerra fría —Estados Unidos y la Unión Soviética— para oponerlos al Tercer Mundo emergente. Por consiguiente, señalaba que el libro debía leerse separado del prólogo, como un manifiesto del pensamiento poscolonial. Además, citaba un famoso texto de Hannah Arendt escrito en 1970, en el que la filósofa analizaba el papel de la violencia en la historia y afirmaba que esta destruía la política. Es cierto que en este sentido Arendt criticaba a Fanon, pero lo hacía para atacar a Sartre, cuyos razonamientos divergían de los del autor de *Los condenados*.[88]

Con gran sutileza, pues, Bhabha se dedicaba, por un lado, a «desoccidentalizar» la obra de Fanon, y por otro, como quien no quiere la cosa, a desechar el prólogo de Sartre basándose en la crítica que le había hecho Arendt. En efecto, según ella, la violencia siempre supone la destrucción de la política, mientras que Sartre la concibe como necesidad y reinvención de uno mismo. Jugando la carta de un Fanon desembarazado de Sartre, Bhabha convertía a aquel en el portavoz no sartriano y casi arendtiano de los estudios poscoloniales. A falta de borrar el prólogo, lo que habría sido un acto de censura, aprovechaba la traducción inglesa del libro para inventarse un nuevo Fanon capaz de servir, a título póstumo, a los intereses de las víctimas

y no a la causa de los anticolonialistas, a la manera de Sartre. [89] Con esta reinterpretación de la obra de Fanon, la hacía revivir en un nuevo contexto. Pero ¿a qué venía ese afán de borrar a Sartre, en vez de situarse en la posterioridad (el *après-coup*)? Esta es la cuestión que plantean sus «interpretaciones», a menudo abstrusas, que siempre prefieren suprimir, evacuar y eliminar lo que molesta —el peso de la historia—, en vez de confrontarse con el principio de historicidad.

En Francia, la obra de Homi Bhabha alcanzó un eco espectacular en la UFR de Estudios Psicoanalíticos de Pars-7-Diderot, un enorme bastión freudiano fundado en 1971 y ya amenazado de extinción por los partidarios de las ciencias cognitivas. La profesora de Psicopatología Laurie Laufer, convencida de que la introducción de los estudios de género podía remozar el viejo edificio freudiano, y segura también de la necesidad de luchar contra las posiciones reaccionarias de los psicoanalistas franceses, hostiles a los homosexuales, y contra los partidarios de las terapias comportamentales, desarrolló en este departamento durante varios años (entre 2010 y 2020) unos estudios que mezclaban alegremente una conceptualidad post-lacano-freudiana y el «habla oscura» del descolonialismo *queer*.

Encontramos su rastro en varios simposios importantes y, sobre todo, en uno de ellos, organizado por un lacaniano deconstructor seguidor de la teoría de la hibridez.[90] En él podemos leer:

> Así pues, si el psicoanálisis se sitúa como el revés de la razón cartesiana y aspira, en su escucha, a una deconstrucción de su imaginario, ¿en qué medida asume la etnocentricidad de sus propias herramientas y no perpetúa ciertos implícitos de un pensamiento de la razón occidental definiéndose contra ella? Recíprocamente, y como muestra el uso que hace de él Bhabha, ¿qué es lo que el psicoanálisis puede aportar al pensamiento de la colonialidad y del descentramiento

> de «Occidente»? [...] ¿Qué aporta la consideración del género y de la colonialidad al psicoanálisis, en su concepción de las relaciones de minorización y alterización?[91]

No es de extrañar que, así las cosas, ochenta psicoanalistas —y no de los menores— alzaran su voz contra «la influencia comunitarista del pensamiento descolonial» en la universidad, seguidos en breve por otro grupo de un centenar de investigadores del otro bando que, por el contrario, querían desarrollar estudios innovadores a fin de «descolonizar la enseñanza freudiana», echada a perder por un insoportable paternocentrismo. El problema es que nadie, en esta controversia, fue capaz de demostrar cómo la revolución del género y *queer* podía acabar con el conservadurismo de la comunidad freudiana, ni cómo podía esta nueva conceptualidad descolonizar a Freud o, por el contrario, hacer que fuera más universal.[92]

Leyendo estos desatinos, a veces cómicos, me inclino a pensar que todas estas teorías —hibridez, subalternismo, descentramiento, poscolonialidades, etc.— acaban llevándonos a las viejas tesis de la etnología colonial con sus categorías inmutables,[93] su psicología de los pueblos, sus oposiciones binarias entre bárbaros y civilizados; con la única diferencia de que, ahora, a los subalternos o a los «hibridados» se los erige en reyes de un reino de las identidades, arrojando a sus antiguos verdugos al basurero de la Historia: una forma de negarle al pensamiento llamado «occidental» y a sus actores cualquier participación en la lucha anticolonial. Una vez más, los desdichados oprimidos, mudos, convertidos en fetiches o estatuas, en un papel que no es el suyo, son los conejillos de Indias de una teorización que les despoja de su anhelo de emancipación. El que unos pensadores tan innovadores como Césaire, Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan, Said, Fanon y

muchos más hayan podido servir de coartada a semejante regresión permanecerá como una de las grandes paradojas de esta locura identitaria.

Pero aún no habíamos llegado al final del espectáculo.

Algún tiempo después, se lanzó una verdadera cruzada contra los homosexuales blancos y occidentales, acusándolos de haber obtenido por fin unos derechos —despenalización de la homosexualidad, matrimonio, etc.— en los países democráticos y, por lo tanto, de haberse normalizado, para discriminar mejor, con la celebración de su Orgullo Gay, a los musulmanes, los árabes y los negros, víctimas de este nacionalismo civilizatorio... A Jasbir Puar, una profesora estadounidense que se decía inspirada por los textos de Foucault, Deleuze, Said y Guattari —otra vez ellos—, le debemos la invención de la palabra «homonacionalismo» para designar, sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, la colusión entre homosexualidad y nacionalismo, generada según ella por los gais, las lesbianas y los *queers* convertidos *de facto* en representantes del nacionalismo estadounidense y responsables, merced al reconocimiento de su «excepcionalidad sexual», de las torturas de los soldados de su país a los prisioneros iraquíes en las mazmorras de Abu Ghraib. De modo que el terrorista, así torturado, sería la nueva figura de la alteridad *queer*, víctima de la peor de las discriminaciones. Vistos de este modo, los soldados estadounidenses torturadores serían peores que los de Sadam Hussein, pues actuaban en nombre de un país que había concedido derechos a las minorías sexuales, ya normalizadas. [94] De ahí la aparición de otro neologismo, *pinkwashing* (homopostureo, literalmente «lavado rosa»), acrónimo inventado a imitación de *whitewashing* (blanqueo), para describir el modo en que un Estado o un grupo ponen por delante su trato ejemplar a los homosexuales o a los LGTBQIA + para alardear de un progresismo que puede ocultar otros

atentados, mucho más graves, contra los derechos humanos.

Llegados a este punto, el estudio de las representaciones identitarias parece un pozo sin fondo, pues induce a quienes se proclaman sus adeptos a reproducir discriminaciones que ya fueron combatidas para, a renglón seguido, inventar categorías que enfrentan a unos con otros, creando así una cultura de la denuncia perpetua que cataloga a cada cual en virtud de identidades cada vez más estrechas.

5
El laberinto de la interseccionalidad

La controversia de las memorias

En Francia, los historiadores del colonialismo y los militantes del anticolonialismo eran tan activos en la vida intelectual y universitaria —sobre todo Sartre, Vidal-Naquet y todos sus herederos— que los estudios poscoloniales, seguidos de los descoloniales, tardaron en arrancar. Los estudios de género, por el contrario, ya prosperaban en los departamentos de Historia, Sociología y Filosofía. Podría decirse que la tradición laica y republicana en la sociedad civil obstaculizaba el desarrollo de estas políticas exacerbadas de la identidad llegadas del mundo anglófono.

A partir de los años 2000, con la creciente influencia del islam radical, que hacía concebir a los hijos de inmigrantes una esperanza identitaria basada en el oscurantismo religioso y en la apología del asesinato, en la sociedad civil francesa se produjo una alarmante fractura que el historiador Pascal Blanchard, fundador en 1989 de la Asociación por el Conocimiento de la Historia del África Contemporánea (ACHAC), llamó «fractura colonial». Blanchard y su grupo no habían estudiado la historia del colonialismo y el anticolonialismo como tales, sino sus representaciones: por ejemplo, los «zoos humanos», espectáculos étnicos con los que el imperio colonial francés afianzó su dominio militar e ideológico sobre el cuerpo y el sexo de las víctimas de la colonización: exposiciones, exhibiciones, fotografías, películas,

etc.[1]

En 2005, con la introducción de la noción de fractura colonial, Blanchard y los que trabajaban con él señalaron que Francia seguía atormentada por un pasado colonial que intentaba olvidar, pero que volvía una y otra vez a través de la crisis de los extrarradios, las violencias urbanas y las dificultades para integrar en el sistema republicano francés a ciertas comunidades procedentes de la inmigración. Por eso en la sociedad civil se percibía claramente una división de carácter identitario y colonial. La situación contemporánea, decían estos autores, no es una reproducción idéntica del tiempo de las colonias, sino el fruto de una vuelta del pasado colonial reprimido, en el sentido freudiano, que va mucho más allá de los habituales conflictos de clase.

Los historiadores más clásicos se burlaron de estas tesis, popularizadas por muchos debates mediáticos, ya que no se basaban en un estudio historiográfico riguroso. No obstante, anunciaban la entrada en escena de una fractura que, aun siendo «colonial», no dejaba por ello de ser «identitaria», pues trataba sobre la especularización de sí y de la alteridad en la construcción de la identidad occidental.[2] Blanchard también fue atacado por extremistas de todos los pelajes: los nostálgicos de la época colonial, los Indígenas de la República e influyentes polemistas que le veían como un adepto al descolonialismo.[3] Pese a todo, igual que su amigo Benjamin Stora, él no se cansaba de afirmar que la República debía admitir la idea de que la historia memorial podía ser plural. En concreto, señalaba que, por mucho que los herederos de los antiguos colonizados no se refirieran a los mismos relatos memoriales que los hijos de padres movilizados por el ejército francés durante las guerras coloniales, todos ellos compartían la misma historia.[4] A lo que cabe añadir que los hijos de anticolonialistas estaban en el mismo barco, pues acudían a la

escuela republicana, sin compartir por ello los mismos valores que los hijos de partidarios de la Argelia francesa.

Los *studies*, mediante la interseccionalidad, se unieron en torno a esta idea de «fractura colonial» en un movimiento global de rebelión contra una potencia dominadora. Sus partidarios, como ya se ha dicho, pretendían deconstruir la raza y el sexo para sustituir las viejas definiciones por un vocabulario de clasificación nuevo. Desde esta perspectiva, todas las formas de opresión patriarcal debían considerarse *de facto* como la expresión de una actitud colonizadora, racialista y discriminadora. Era urgente construir una «poscolonialidad generizada»: «El género y la sexualidad solían ser los parientes pobres de la crítica poscolonial. Sin embargo, los estudios realizados por las feministas poscoloniales contribuyen a presentar la masculinidad y la blanquedad como fundamentos de las formaciones imperiales —lo que, claro está, no significa que las relaciones de género funcionen igual en todas partes —». Así se expresaba, en 2016, Malek Bouyahia, formado en la Universidad de París-8 y especialista en estudios subalternistas, poscoloniales y generizados.[5]

Entre 2000 y 2015 este vocabulario empezaría a imponerse en los departamentos franceses de estudios de género y de poscolonialidad. Pretendía reactualizar, renovar o revolucionar las obras de los grandes pensadores franceses —Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault, Fanon, etc.— que desde hacía veinte años se estudiaban a fondo y se enseñaban en las universidades estadounidenses, como si dichas obras, pese a estar traducidas en todo el mundo, se hubieran ocultado.

Después de los prefijos —trans-, hetero-, homo-, inter-, post-, etc.—, fueron los sufijos los que se impusieron en una visión cada vez más descentrada de un Occidente al que había que «desoccidentalizar». De modo que se sistematizaron las fobias. En principio, «-fobo» designa una simple aversión irracional

cuyo contrario es «-filo». En este par «filo-fobo», encontramos palabras que se venían usando desde hacía tiempo, como francófilo/francófobo, anglófilo/anglófobo, judeófilo/judeófobo, etc. Pero el empleo fuerte procede del vocabulario psiquiátrico, pues entonces «fobia» designa una verdadera patología cuyo catálogo ha ido aumentando en cada versión del *DSM*, que hoy por hoy ya tiene quinientas, de la agorafobia a la zoofobia. Algunas palabras terminadas en «filo» no son lo contrario de sus correspondientes en «fobo»: por ejemplo, la pedofilia, perversión grave, no es antónimo de pedofobia, que significa «repulsión hacia los niños» y entra en la categoría de las fobias simples. Y, sin embargo, los adeptos de las políticas identitarias se inspiraron en esta lista confusa, salida directamente del *DSM*, para identificar a todos sus enemigos, aquellos que podían discriminarles u ofenderles: homófobos, tránsfobos, negrófobos, enanófobos, judeófobos, lesbófobos, gordófobos, cristianófobos, pauperófobos, siamesófobos, *balianophobes* (que odian las *banlieues* [los extrarradios]), etc.

Vemos, pues, cómo las clasificaciones de la psiquiatría regresaron inesperadamente para sustituir a lo que de un modo más sencillo se llama «antisemitismo», «racismo», «sexismo», «rechazo de la alteridad o de la anormalidad», palabras que pueden abarcar fácilmente las otras discriminaciones contra «todo lo que no es uno mismo».[6] Por no hablar de los múltiples neologismos: *noiritude* significa «negritud» a la manera de *blanchitude* («blanquitud»), o «blantriarcado», término acuñado por las asociaciones feministas «racializadas» para denunciar un supremacismo blanco y patriarcal. Y así, en ciertos vídeos difundidos en internet sin la menor intención humorística, aparecen autorrepresentaciones majestuosas con fines identitarios del tipo: «Soy transgénero, interseccional, tendencia *queer*-descolonial, étnicamente afrohispano, racializado. Estoy discriminado por los cisgéneros, tránsfobos,

lesbófobos, gordófobos y pauperófobos, que se valen del privilegio blanco paternooccidental-heteronormativo, y también por el feminacionalismo y el homonacionalismo de los blancos y las blancas que se han heteronormalizado y se han vuelto hostiles a les subalternizades negres», etc.

Si la lista de las nuevas «fobias» es interminable, el neologismo «islamofobia» merece una mención especial en medio de esta constelación. Palabra fetiche de la retórica de izquierdas, se refiere a la difamación del islam, asimilada a un racismo, pese a que en la mayoría de los países democráticos no se contempla que pueda haber una vulneración, como tal, de los derechos de Dios. En Francia, desde luego, no hay ninguna ley que castigue ni aliente la blasfemia, y lo único que se sanciona son la injuria y la difamación contra personas o grupos basadas en su profesión de fe religiosa. El modelo republicano de la laicidad sirve tanto para separar al Estado de la religión como para garantizar la libertad de culto.

La palabra «islamoizquierdismo» no es menos tramposa. Esgrimida masivamente por la derecha contra la izquierda, pretende desenmascarar a unos «enemigos» congregados en una vasta nebulosa invasiva que estaría formada por antisemitas, izquierdistas, ecologistas, trotskistas, comunistas, antisionistas, socialistas, insumisos, descoloniales o poscoloniales, sociólogos (preferentemente profesores) y anticolonialistas. Este conglomerado, según sus adversarios, formaría un gran ejército acantonado en el país de Voltaire y capaz de infiltrarse en las instituciones de la República gracias a sus cómplices sartrianos, deconstructores o foucaltianos, armados de una conceptualidad cocinada en los campus estadounidenses. ¿Quién, en su sano juicio, puede pensar que el uso insultante de la expresión «islamoizquierdismo» —como la de «islamofobia»— es capaz de dar altura al debate? Hay que llamar a las cosas por su nombre: los locos de Dios que asesinan a curas, judíos, caricaturistas,

escritores, profesores, y muchos otros, son terroristas y criminales. Y quienes les apoyan abiertamente son sus cómplices.

En resumidas cuentas, quienes recurren a los dos neologismos (islamofobia e islamoizquierdismo), utilizados como antónimos, evitan un análisis racional de una situación compleja y fomentan las posturas más extremistas.[7] Otro detalle para tener en cuenta es que estos se suman a la larga tradición de la delación. Recordemos que la palabra «judeobolchevismo» servía a principios del siglo XX para sugerir que los comunistas estaban controlados en secreto por organizaciones judías que pretendían hacerse con el dominio de los países occidentales. Los estalinistas usaban otra expresión, «nazitrotskismo», para insultar a los partidarios de Trotski, convirtiéndolos en aliados del nazismo. Para designar al islamismo radical, entendido como un movimiento terrorista político-religioso e identitario, es preferible hablar de «salafismo» y «yihadismo», movimiento sangriento del islam que predica la guerra santa planetaria y la instauración en todo el mundo de una dictadura oscurantista que erradique, por medio del terror, las libertades civiles: libertad de expresión, de conciencia, de enseñar la razón, la ciencia, la literatura e incluso la religión.[8]

En 2005, el debate sobre la historia del colonialismo francés adquirió un nuevo cariz, en un contexto de crisis, justo cuando en el mundo universitario francés proliferaban los estudios de género y de poscolonialidad importados de las universidades anglófonas —sin que me canse de recordar que eran, y siguen siendo, minoritarios (de ahí el activismo feroz que los acompaña)—.[9] La gran mayoría de los estudios sobre el colonialismo y el feminismo (sexo y género), que prosperaban en Francia desde mucho antes de la aparición de estas derivas, como he dicho, no aprobaban esa radicalidad.

Pero cuando las controversias identitarias pasaron a ser armas arrojadizas entre la derecha y la izquierda, todos estos estudios, hasta entonces internos del mundo académico, dieron alas a una batalla política sobre un fondo de ascenso del islamismo radical y disturbios en los extrarradios convertidos en guetos, es decir, en lugares donde se reclutaba a adolescentes procedentes de la emigración y susceptibles de sumarse al yihad.

Aquel año, las nociones y las problemáticas de los *studies* invadieron el espacio público a propósito de un debate memorial sobre el pasado colonial de Francia. Dos años después, en 2007, volvieron a estar en el candelero cuando Nicolas Sarkozy, frente al peligro comunitarista, decidió volver a definir la «identidad nacional» durante su mandato. No hace falta decir que la identidad nacional invocada por el presidente no tenía mucho que ver con la definición braudeliana de la identidad de Francia. En realidad, se trataba de defender unos supuestos «valores» haciendo una mezcolanza de distintas «raíces»: civilización cristiana, racionalidad cartesiana, Ilustración y laicidad, todo ello incompatible, se decía, con el islam.

Los estudios de género, rebautizados como «teoría del género», fueron el blanco en 2012 de todos los que se oponían al proyecto de ley sobre el matrimonio homosexual, impulsado por François Hollande cuando accedió a la presidencia de la República. Entonces se desataron los demonios: reunidos en una gran coalición, el 13 de enero de 2013, los representantes de la extrema derecha y de la derecha dura de todas las tendencias —contrarios al matrimonio gay apoyados por el integrismo católico, provocadores de la *quenelle*,[*] veteranos del Groupe Union Défense (GUD), partidarios de Robert Faurisson, de Alain Soral, de Marc-Édouard Nabe y otros escritores iluminados— montaron un espectáculo estruendoso

en el que predominaban las muestras de odio a las élites, a los intelectuales, a las mujeres, a los extranjeros, a los inmigrantes, a la Europa cosmopolita, a los homosexuales, a los comunistas, a los socialistas y a los judíos, todo ello alrededor de la idea de que la familia se muere, la nación es humillada, la escuela agoniza, el aborto amenaza con generalizarse (con las consecuencias demográficas que cabe esperar), y de que en todas partes triunfa la anarquía basada en una supuesta abolición generalizada de la diferencia entre los sexos. Entre los gritos de la multitud se puede destacar: «Los papás, las mamás, a la calle bajamos, el matrimonio defendemos [...]. Taubira estás jodida, la familia está en la calle», y también: «¡Todos nacidos de un hombre y una mujer!».

Todas las tesis sobre el género y la poscolonialidad, elaboradas en el mundillo de unas discusiones universitarias especializadas, bajaron a la calle, dividiendo a la derecha y a la izquierda, y a esta última en dos bandos: uno que se proclamaba ante todo republicano e identitario, y el otro más demócrata y multicultural; en todo caso, peleados entre sí. Esta controversia se reavivó cuando se celebró el centenario de la ley de 1905 sobre la separación de las Iglesias y el Estado, es decir, en realidad, sobre las condiciones de integración del islam, que había llegado a ser la segunda religión de Francia y era muy reacio al modelo de la laicidad republicana. Para unos, la laicidad debía mantenerse «firme» y reforzar el poder de interdicción de la República ante cualquier manifestación de identidad religiosa, mientras que para los otros debía convertirse en «más inclusiva» y tolerante. Este debate fue un despropósito, ya que la laicidad a la francesa, única en el mundo, implica a la vez firmeza e inclusión, neutralidad hacia las religiones y garantía, para los creyentes, de que podrán practicar su culto con total libertad. Si hay laicidad, sobra cualquier adjetivo (dura, blanda, abierta, cerrada, etc.) y si es

ultrajada, hay que defenderla con firmeza. O se es laico o no se es, y no hay adjetivo que valga. Por lo demás, y pese a las apariencias y a las afirmaciones perentorias, este modelo francés de la laicidad republicana funciona correctamente. En efecto, una amplísima encuesta del Observatoire de la Laicité muestra que, en 2020, las personas que abandonaron la religión musulmana fueron dos veces más numerosas que las que la abrazaron. Lo cual podría significar que el repliegue en los valores identitarios de un islam radical es una reacción defensiva ante la realidad de una secularización progresiva de la religión musulmana.[10]

Las «dos izquierdas» nunca se pusieron de acuerdo sobre este asunto y eso las llevó a odiarse a perpetuidad, una división devastadora amplificada por Manuel Valls entre 2012 y 2016. Valls, ministro del Interior en el Gobierno de François Hollande, primero, y luego primer ministro, militó a favor de la desunión histórica entre una «izquierda mala», calificada de islamoizquierdista, antisionista, antirracista y racializada, y una «izquierda buena», ciega, en general, ante a los excesos nacionalistas de las derechas identitarias. Esta «izquierda buena», centrada en acusar de islamoizquierdismo y antisionismo a una parte de los suyos, no quería saber nada de la otra tragedia: la de la evolución nacionalista y religiosa de una parte de los judíos de la diáspora que, al verse perseguidos y asesinados por islamistas, cada vez eran más sensibles a los cantos de sirena de los sucesivos gobiernos israelíes —y sobre todo del de Benjamin Netanyahu—, que les invitaban a hacer su *aliá* porque Francia nunca sería su patria, sino la del islam. El resultado fue un identitarismo de la peor especie: por un lado, árabes antisemitas cada vez más fascinados por los desvaríos de un islam legatario, y por otro judíos racistas, que invocaban continuamente un sionismo en vías de extinción, si nos atenemos a su forma inicial. Tal como señala

acertadamente Charles Enderlin: «Un judío tiene el derecho a declararse no sionista, o incluso antisionista, y a rechazar la idea de que un judío tiene derecho a hacerse israelí emigrando a Israel. Es una posición política que nada tiene que ver con el antisionismo de los yihadistas y los identitarios, que es solo odio a los judíos».[11] Conviene insistir en que la lucha contra el racismo, obliterada por la cuestión del islam, nunca debería separarse de la lucha contra el antisemitismo.

En el campo de las derechas, entre 2005 y 2012 y como reacción a un supuesto complot urdido por los adeptos de la «teoría del género», se revalorizó un nacionalismo basado en el culto al orden familiar inmutable y presuntamente amenazado de «deconstrucción» por una patulea de pedófilos, homosexuales, indigenistas y pensadores degenerados y americanizados (Foucault, Derrida, Deleuze, etc.); fue en esta época cuando empezó a olvidarse —tanto a la derecha como a la izquierda— que, si Francia había sido una nación colonialista, también era uno de los países donde el movimiento anticolonialista había sido más pujante. El caso es que la derecha y cierta izquierda rogaron a Sartre que se fuera al vertedero de la historia y se llevara consigo su apología del *nègre* y los recuerdos de su combate contra el racismo y el antisemitismo. A partir de entonces, la cuestión memorial estuvo a la orden del día.

Once años después de la aprobación de la ley Gayssot (julio de 1990), que prolongaba la de 1972 (contra el racismo y el antisemitismo) y creaba el delito de negacionismo, la Asamblea Nacional aprobó varias declaraciones memoriales. La primera, del 20 de enero de 2001, reconocía la existencia del genocidio de los armenios (1915), perpetrado por el Estado turco. La segunda, conocida como «ley Taubira», del 21 de mayo de 2001, reconocía la trata negrera y la esclavitud como crímenes contra la humanidad; y la tercera, conocida como «ley

Mekachera», aprobada el 23 de febrero de 2005, y propuesta en 2003 por Philippe Douste-Blazy, «expresaba el reconocimiento de la Nación a la labor realizada en los antiguos departamentos franceses (Argelia, Marruecos, Túnez e Indochina)». Además, estipulaba que los programas escolares estaban obligados a reconocer el papel positivo de la presencia francesa en ultramar y a reservar «a la historia y a los sacrificios de los combatientes del ejército francés en estos territorios el lugar eminente al que tienen derecho».

Estas declaraciones provocaron, con razón, el enfado de una mayoría de historiadores —de Pierre Nora a Pierre Vidal-Naquet, pasando por Jean-Pierre Vernant—, quienes, en un llamamiento, quisieron dejar claro que la historia no es ni la memoria ni un objeto jurídico, y que, en una democracia digna de tal nombre, el Estado no puede regular el oficio de historiador. Por lo tanto, reclamaron la derogación de dichas leyes.[12]

De todos modos, las tres últimas declaraciones no eran idénticas a la ley Gayssot,[13] porque no estipulaban ninguna sanción y dejaban a los historiadores total libertad para discutir sobre las condiciones del genocidio de los armenios y las características de la trata negrera, que no podía reducirse a la trata transatlántica. La tercera, por su parte, era simplemente ridícula, pues pretendía imponer a los profesores un relato nacional que más parecía un anuncio de Banania. De hecho, el apartado 2 de su artículo 4 a propósito de los programas escolares se retiró en 2006. Sea como fuere, este llamamiento, criticado con dureza por otros historiadores —en especial Gérard Noiriel y Gilles Manceron—, al menos sirvió para acabar con la espiral de declaraciones memoriales impulsadas por representantes de distintos partidos políticos.

No obstante, la pelea de las memorias había calado de forma duradera en el espacio público francés, acentuando así todas

las reivindicaciones basadas en la identidad, sobre todo la detestable noción de «arrepentimiento», bien distinta de la necesidad de que un Estado digno de tal nombre reconozca los crímenes pasados que lo involucran, abra los archivos y ensalce o saque a la luz a las víctimas cuya historia se ha ocultado.

Porque ¿cómo va a identificarse a los culpables cuando una campaña criminal se ha prolongado durante varios siglos? ¿Hay que condenar a los descendientes de los colonizadores? ¿Soy yo responsable de los crímenes cometidos en Tierra del Fuego, a mediados del siglo XIX, por mi pariente lejano Julius Popper, un judío rumano conocido por su matanza de indios selknam? ¿Hay que borrar los rastros del pasado degradando estatuas, edificios y obras de arte que fueron erigidos por los colonialistas o les pertenecieron? ¿Hay que censurar los libros, las obras de teatro y las películas, o prohibirlos, o reinterpretarlos con arreglo a un catecismo identitario de nuevo cuño: generizado, no generizado, *queer*, descolonial, racializado? ¿Y quién va a tomar las decisiones? ¿Quién decidirá destruir qué? ¿El Estado, los sujetos sufridores, las masas enfurecidas? ¿Quién va a denunciar a quién?

Ya en 1952 Fanon había desechado cualquier iniciativa de esta clase: «¿Acaso voy a pedirle al hombre blanco de hoy que se responsabilice de los negreros del siglo XVII?». Y añadía que él no sería esclavo de la esclavitud.[14] Cuando le preguntaron sobre este asunto en 2001, Aimé Césaire también fijó su posición:

> Es ya muy importante que Europa haya admitido la realidad de la trata de negros, ese tráfico de seres humanos que constituye un crimen. Pero no soy muy partidario del arrepentimiento ni de las reparaciones. Incluso diría que en esta idea de la reparación hay un peligro. No me gustaría que un buen día Europa dijese: «¡Pues muy bien, aquí tienen los billetes o el cheque, y no se hable más!». No hay reparación posible para algo irreparable y que no se puede cuantificar.

> Lo importante es que los estados responsables de la trata de negros sean conscientes de que tienen el deber de ayudar a los países que por su culpa se hundieron en la miseria. De ahí a querer tarifar ese crimen contra la humanidad...[15]

Jacques Derrida venía a decir lo mismo, en 2004, en su extensa reflexión sobre el asunto del perdón: «Cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, por muy noble y espiritual que sea (remisión o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) con un trabajo de duelo, con alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el "perdón" no es puro, ni lo es su concepto».[16] Por su parte Benjamin Stora, autor de una obra considerable sobre la cuestión colonial y la inmigración, no se cansó de repetir que la identidad de Francia no es la historia de la diseminación de las distintas identidades, sino la de una reflexión sobre las memorias compartidas:

> Lo que me parece fundamental es la transmisión de la memoria de las luchas anticoloniales. Pero lamentablemente vemos que se tiende a borrar el recuerdo de quienes no aceptaron la historia de la colonización. Desde el siglo XIX hasta las independencias políticas, hubo políticos franceses que se opusieron. Pero también grandes intelectuales, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Henri Alleg o Paul Ricoeur, o militantes del Partido Comunista que lucharon en la guerra de Indochina, o también personajes republicanos como Clemenceau, intelectuales católicos como André Mandouze o Pierre-Henri Simon, responsables de comunidades judías o musulmanas... Hay una memoria que se debe preservar y transmitir a las jóvenes generaciones. Si no se transmite esta memoria del rechazo a lo que ha sido dicho periodo, se tiene la sensación de una Francia homogénea que habría aceptado siempre los principios de la colonización.[17]

Esta no era, desde luego, la posición de los fundadores de un

nuevo movimiento identitario que, en enero de 2005, encabezados por Houria Bouteldja y Sadri Khiari, hicieron un llamamiento en el que se denominaban a sí mismos «Indígenas de la República».[18] Convocaban una marcha memorial el 8 de mayo, fecha del sexagésimo aniversario del levantamiento de Setif, reprimido en un baño de sangre. La conmemoración no tenía nada de inocente, pues daba a entender que el régimen republicano de los años 2000 descansaba sobre un estatalismo colonial comparable al de la Tercera República. Fue en 1881, durante el Gobierno de Jules Ferry, cuando se instauró el famoso Código del Indigenato, derogado el 22 de diciembre de 1945. El que un ciudadano francés de 2005 se llamara a sí mismo «indígena» equivalía a afirmar que estaba sometido a un estatuto civil que permitía el secuestro de sus bienes, la detención arbitraria y la aplicación de medidas disciplinarias sin posibilidad de recurso judicial.

En resumen, los fundadores del movimiento, de acuerdo con el credo poscolonialista, se consideraban víctimas de una «continuidad colonial» imaginaria, que no tenía ninguna relación con su situación real ni con las discriminaciones raciales reales que padecían en Francia. Teniendo motivos de sobra para crear un nuevo movimiento antirracista, este colectivo se situaba en una situación insensata, al pretender que Francia seguía siendo un Estado colonial basado en un racismo llamado «sistémico», es decir, invariable.

«Somos los Indígenas de la República»: el «nosotros» de ese «somos» anunciaba sin ninguna duda un proceso de separación comunitaria, con la afirmación de una «identidad indigenista» reconstruida de acuerdo con una jerarquía de las «etnias» y, por lo tanto, «racializada». El llamamiento congregaba a militantes heterogéneos que, rechazando categóricamente cualquier teoría de la lucha de clases, volvían a aplicar, sin decirlo, una política de la raza. No se trataba, por supuesto, de reivindicar un

racialismo biológico a la antigua usanza, sino de afirmar que la raza sí existía. Para los indigenistas la raza pasó a ser un marcador de la identidad, desde la que cada cual podía definir su pertenencia a la comunidad: «Lo mismo que el capital produce las clases, lo mismo que el patriarcado produce los géneros, el colonialismo europeo-mundial produce razas». Por consiguiente, había que oponer la comunidad «racializada» a la racialización ciudadana instaurada por la República.

Por eso los militantes indigenistas se burlaban de todos los principios de la laicidad, que a su entender eran meros productos de la barbarie colonial. También rechazaron la ley del 15 de marzo de 2004 sobre la prohibición de los símbolos religiosos en la escuela, que veían como la perpetuación de una actitud colonizadora. Además, alababan los méritos de un neofeminismo basado en la lealtad de las mujeres árabes a sus hombres —padres, esposos y hermanos—, víctimas a su vez del hecho colonial y obligados a imponerles el oscurantismo religioso. Sin pronunciarse nunca sobre la suerte de las mujeres del mundo árabe que, en todo el mundo, rechazaban lo que en el ámbito francófono se dio en llamar la *enfoulardisation* (de *foulard*, «pañuelo», término empleado por las mujeres que se niegan a ponérselo), denunciaron al feminismo blanco, occidental, opresivo o «civilizacional», palabra empleada por Françoise Vergès, recién convertida a la nueva doctrina del descolonialismo. Imbuida de su fe descolonial, Vergès acusaba a Gisèle Halimi y a Simone de Beauvoir de ser las representantes de un colonialismo inconsciente. A la primera, le reprochaba que hubiera sido la abogada de Djamila Boupacha, militante del FLN detenida y torturada salvajemente por el ejército francés en 1960, y a la segunda, que hubiera creado, en la misma época, un comité de apoyo a la joven que movilizó a toda la intelectualidad francesa anticolonialista, con adhesiones como la de Louis Aragon, Geneviève de Gaulle,

Aimé Césaire y Germaine Tillion.[19]

De modo que Françoise Vergès se dedicó a reescribir la historia del anticolonialismo francés como podría haberlo hecho un partidario de la Argelia francesa. Peor aún, afirmó que Beauvoir y Halimi habían manipulado a una pobre militante argelina, Boupacha, para servir a los intereses de un anticolonialismo blanco que, a su juicio, no era más que una faceta odiosa del colonialismo.[20] Al denunciar así a toda la cultura feminista francesa, renegaba de su propia historia. Porque ella también había sido una feminista consecuente, integrada durante mucho tiempo en el grupo Psychanalyse et Politique, fundado por Antoinette Fouque:

> A las mujeres racializadas —escribió en 2019— se las acepta en las filas de los feminismos civilizacionales siempre que se adhieran a la interpretación occidental del derecho de las mujeres. Según esta ideología, las feministas del Sur global son inasimilables, porque demuestran que las contradicciones producidas por el imperialismo y el capitalismo no pueden resolverse en términos de integración, paridad y diversidad. El feminismo contrarrevolucionario reviste entonces la forma de un feminacionalismo, de un femiimperialismo, de un femifascismo o de un *marketplace feminism* («feminismo de mercado»).[21]

En 1996, cuando conocí a Françoise Vergès en Berkeley, ella era una historiadora de prestigio, amiga de Césaire, hija de brillantes intelectuales burgueses y comunistas —Paul Vergès y Laurence Deroin—, abierta a todos los trabajos innovadores y educada en la más pura tradición del pensamiento crítico.[22] Nada hacía sospechar, al menos en apariencia, que un día se dejaría llevar por semejante fanatismo, al extremo de considerarse una víctima de la «ferocidad blanca» y del «blantriarcado».

Así que después del «homonacionalismo» (homosexuales

normalizados), el «feminacionalismo». Quien inventó este neologismo fue Sara R. Farris, una socióloga inglesa, para definir a las feministas europeas, herederas de Simone de Beauvoir (Élisabeth Badinter, Alice Schwarzer y muchas otras), tildándolas de neoliberales, civilizacionales, universalistas, islamófobas, reaccionarias, culpables no solo de menospreciar a sus desdichadas subalternas de color, explotadas por el capitalismo salvaje (empleadas, barrenderas, asistentas, cajeras, etc.), sino también de maltratar a los hombres musulmanes, estigmatizados como violadores en potencia. En definitiva, estas feminacionalistas, meras cómplices de un racismo antiárabe, contribuían a difundir la idea de que los migrantes que arriesgan su vida en el Mediterráneo son ontológicamente mucho más violadores que sus homólogos occidentales del blantriarcado. Con su pretensión de emancipar a las comunidades migrantes de sus culturas atrasadas, lo que hacían era rebajarlas.[23]

Los Indígenas, además, trataban de vincular sus reivindicaciones de «víctimas de la República» a las de los palestinos despojados de su territorio, lo que les autorizaba a acusar de «islamófobo» a cualquiera que osara criticar la religión musulmana. Desde esta perspectiva, para sostener como es debido las reivindicaciones del pueblo palestino había que adoptar una posición «no islamófoba» o, lo que es lo mismo, islamista.

Esta radicalidad se fue acentuando con el paso del tiempo.[24] Los indigenistas y sus aliados no recurrían a la misma habla oscura que los universitarios subalternistas, sino que adoptaban un estilo militante bastante clásico, plagado de neologismos. Pero sus textos, que utilizaban con frecuencia la escritura inclusiva, estaban trufados de tópicos sobre los inmigrantes, los jóvenes de los extrarradios, los sin papeles y los abusos cometidos por el enemigo blanco, que siempre trata

de ocultar la verdad. En sus escritos aparece continuamente la expresión «en calidad de», para indicar hasta qué extremo estigmatizaba la República a los árabes, a los negros, a los musulmanes y a los antiguos colonizados en nombre de un supuesto universalismo basado en la integración, fuente de toda ignominia. Los fundadores del movimiento, Sadri Khiari y Houria Bouteldja, afirmaban que sus principales adversarios, además de los movimientos antirracistas de izquierda, eran los LGTBQIA+ que habían adquirido derechos y se habían normalizado: los identitarios indigenistas rechazaban a los identitarios generizados, *queers* y trans, por considerarlos cómplices de la blanquedad. Espiral infernal de la deriva identitaria que ya he comentado en el capítulo anterior.

Basándose en los escritos de Joseph Massad, profesor de la Universidad de Columbia, conocido en los campus anglófonos por la violencia de su discurso antioccidental, Sadri Khiari retomaba una vieja temática, la de que Occidente había inventado unas categorías psiquiátricas binarias: sexualidad normal (heterosexualidad) por un lado, sexualidad desviada (homosexualidad) por otro. De modo que, según Khiari y Massad, la homosexualidad llamada «occidental» no existía en el mundo árabe y musulmán, donde los hombres se limitaban a darse abrazos sin practicar nunca la penetración anal. Y, según ellos, el odio a los homosexuales (homofobia) era también una importación colonial. Siguiendo este razonamiento, los homosexuales blancos occidentales habrían incitado a los homófilos iraníes o egipcios a hacer campaña junto con ellos para crear las condiciones de una represión islamista. La homosexualidad no era, pues, un fenómeno universal, sino un lujo reservado a una élite colonial, y el islamismo era la consecuencia de los maltratos a los homófilos del mundo árabe por los homosexuales occidentales. Y cómo no, para enunciar estos disparates, Massad citaba a Foucault y a Said. [25]

Lo mismo que Khiari, admirador de Massad, Bouteldja llegó a declarar en 2013: «Ya va siendo hora de que nos demos cuenta de que el imperialismo —en todas sus formas— embrutece al indígena: en la internacional gay, las sociedades del Sur responden destilando odio contra los homosexuales donde antes no existía, o con un recrudecimiento de la homofobia donde ya existía [...]». De modo que la homofobia de los dominados sería la expresión positiva de una resistencia al «homorracialismo» blanco —otro neologismo— que se traduce en un «virilismo identitario».[26] En pocas palabras: los dos fundadores del Partido de los Indígenas de la República justificaban la expresión más brutal del odio islámico hacia la homosexualidad. Por último, y como guinda de este pastel de radicalidad, Bouteldja, con motivo de la matanza de Montauban, donde Mohamed Merah asesinó a unos niños judíos, declaró: «Mohamed Merah soy yo, lo peor es que es verdad».[27]

En un ensayo publicado en 2016,[28] auténtico breviario del indigenismo antirrepublicano e identitario, Bouteldja instauraba un separatismo radical entre aquellos a quienes llamaba blancos y judíos (dirigiéndose a ellos como «Vosotros») y los indígenas («Nosotros»). A este primer separatismo sumaba otro, para distinguir a las mujeres de los hombres agrupados en la categoría de los indígenas. Basándose en esta clasificación, afirmaba que el mundo occidental estaba muerto, que los Restos du Coeur de Coluche[*] eran una infamia, que las mujeres debían obedecer la ley de su padre y sus hermanos musulmanes, que todos los blancos, colonialistas y anticolonialistas, eran asesinos y que había que erradicar su poder negativo y, por último, que los judíos se habían convertido en adeptos de una blanquedad opresiva y se escudaban en el Holocausto para discriminar a los palestinos y reafirmar su «identidad sionista». Con ello habían renunciado a

lo mejor de sí mismos, los askenazíes al yidis y los sefardíes al árabe. Según esta interpretación, el sionismo nunca fue un movimiento de emancipación sino, de entrada, un nacionalismo identitario. Por su parte, los judíos de la diáspora, según Bouteldja, eran unos «sionistas» que habían capitulado ante un régimen de *apartheid*, renegando de sus hermanos judíos exterminados por los nazis. Así, a lo largo de varios capítulos, la autora levantaba un monumento a la ignorancia en el que se mezclaban el odio a los judíos, a los blancos, a los árabes y a los negros, y sobre todo a sí misma. Todo ello en nombre de una «política del amor revolucionario» de la que se proclamaba profetisa.

Bouteldja, hija de argelinos inmigrantes, no dudaba en repetir la siniestra fórmula de Jean-Marie Le Pen sobre la preferencia intrafamiliar: «Pertenezco a mi familia, a mi clan, a mi barrio, a mi raza, a Argelia, al islam. Cuando te cases, *inshalá*, dirás: *ana jit u ueld enas hit*. Entonces serás de tu marido.[29] [...] No soy blanca del todo. Estoy blanqueada. Estoy aquí porque la historia me ha vomitado. Estoy aquí porque los blancos estaban en mi país y siguen allí. ¿Qué es lo que soy? *Una indígena de la República*. Ante todo soy una víctima».[30]

A las luces de una emancipación vilipendiada, Bouteldja oponía un ego victimista y un regreso quimérico a una raza imaginaria negra y árabe que ya no tenía nada que ver con la cultura de la negritud valorada por Aimé Césaire. Frente al racismo de las potencias occidentales, ahora les tocaba a los indígenas inventar un racismo del amor propio, un racismo protector que rechazara la mixtura racial, principio jerárquico que excluía al «blanco», fuera quien fuera, de cualquier experiencia vital con los negros, porque todo hombre «blanco», en esencia, sería un «dominante».

¿Qué tenía de liberador este racismo «racializado»? ¿Qué

diferencia había entre este «yo soy yo» y el racismo de toda la vida que había servido de matriz al colonialismo y, por tanto, al sometimiento de los pueblos no europeos —africanos, árabes, asiáticos—, a los que consideraba inferiores? Con su presunta lucha contra el racismo, los Indígenas de la República no hacían más que renovar sus emblemas.

Nunca he pensado que fuera mejor equivocarse con Sartre que tener razón con Aron. Por lo demás, ninguno de los dos tuvo razón ni se equivocó. Sartre fue el pensador más insultado del siglo xx, lo mismo que Simone de Beauvoir, Sigmund Freud y muchos otros. Siento verdadera admiración por su obra y la mayoría de sus compromisos políticos. Por Raymond Aron también, como pensador de la democracia que dedicó páginas muy hermosas a los dolores de la pérdida: «Perder amigos —decía a propósito de su ruptura con Sartre— es perder una parte de uno mismo».[31] Entonces ¿cómo no van a causarnos repugnancia estas palabras de Houria Bouteldja, representante autoproclamada de los antiguos pueblos colonizados: «¡Sartre al paredón! Ya no son los nostálgicos de la Argelia francesa quienes lo proclaman, soy yo, la indígena»?[32] No acabaríamos nunca de enumerar las afirmaciones disparatadas de este libro en el que se reproducen *ad nauseam* los estereotipos más siniestros de odio al otro y del separatismo entre razas: contra las mujeres negras, que no deben denunciar a los violadores negros, contra los homosexuales, a los que llama «mariquitas», contra los judíos, etc. Y, por supuesto, las declaraciones racistas contra la identidad llamada «blanca», opuesta a la identidad negra.[33]

A esto es a lo que conduce la reivindicación de identidad en su forma más extrema: sumarse al discurso de lo que se pretende denunciar. Proclamarse «racializado», enemigo de Occidente, de la «blanquedad», de los judíos «blanqueados por el imperialismo europeo» al concederles una tierra en Palestina

no es más que querer fusilar, no solo a Sartre, sino también a los principales impulsores de las luchas contra el colonialismo, el *apartheid* y la esclavitud. ¿Habrá que «fusilar» también a Fanon, Césaire, Said, Mandela y Martin Luther King para dar la razón a los otros «identitarios», los supremacistas, los racistas y los antisemitas? ¿Y por qué no fusilar también a François Maspero, el editor de Fanon quien, a propósito de la publicación de uno de sus libros (que sería secuestrado por orden judicial), escribió: «La causa de la Revolución argelina es también, en Francia, la causa de la democracia»?[34]

No deja de sorprender, por lo tanto, que este planteamiento haya recibido el firme respaldo de grupos de historiadores, sociólogos o escritores, y no de los menores —entre ellos cabe citar a Ludivine Bantigny, Annie Ernaux, Isabelle Stengers o Christine Delphy—, quienes osaron comparar a Bouteldja con Said, Césaire y Fanon: «Expresa con pudor su sentimiento de humillación, su vergüenza de víctima valiente de los blancos» y de representante de una magnífica «política del amor revolucionario».[35] Si se encuentra magnífica esta incitación al crimen: «¡Sartre al paredón!», es que se ha perdido el juicio. Lo peor es que los Indígenas y sus aliados descoloniales y poscoloniales se presentan ahora, no ya como los herederos del anticolonialismo encarnado por Sartre, Said, Césaire, Vidal-Naquet, Maspero, Fanon, Henri Alleg, Maurice Audin y muchos más, sino como los verdaderos y únicos anticolonialistas dignos de tal nombre.

En un capítulo de su libro, Houria Bouteldja cuenta un recuerdo de su adolescencia. Durante un viaje escolar a Nueva York les había exigido a sus padres, que la acompañaban al aeropuerto, que no se dejaran ver por sus profesores y compañeros de clase:

> Me daban vergüenza. Resultaban demasiado pobres y demasiado

> emigrantes con sus cabezas de árabes, ahora que estaban orgullosos de verme volar hacia el país del Tío Sam. No rechistaron, se escondieron y yo creí ingenuamente que se lo habían tragado todo. —Y añade—: «Los árabes son la última raza después de los sapos», decía mi padre, una frase que seguramente había oído en una obra y había hecho suya por convicción de colonizado [...]. Vivo en Francia. Vivo en Occidente. Soy blanca. Nada puede absolverme. Odio la buena conciencia blanca. La maldigo. Está en la izquierda y en la derecha, en el corazón de la socialdemocracia.[36]

Los recuerdos relacionados con la humillación experimentada por los padres o por los hijos siempre son instructivos y no conozco a nadie que no haya tenido, al menos una vez en la vida, un sentimiento de culpa, ya fuera porque unos padres heroicos habían sabido resistir una opresión y eso les había pasado factura, ya fuera porque habían sido sumisos y cobardes o, aún peor, abusadores sexuales, violentos, sin límites. Toda la literatura está jalonada de estos recuerdos estremecedores, en los que las confesiones se mezclan con las lágrimas. Todas las curas psicoanalíticas cuentan historias de estas. Toda la memoria de los pueblos y todos los mitos incluyen estos relatos de los orígenes. Pero en las confesiones de Bouteldja es la adolescente quien humilla a sus propios padres al exigirles que desaparezcan; no son ellos los que se avergüenzan de lo que son, es la adolescente quien proyecta en ellos su propia vergüenza de haber sido concebida por unos padres árabes. Y, en vez de hacer las paces consigo misma al cabo de unos años, transforma esa vergüenza —la suya— en una militancia alocada contra un Occidente asesino.[37]

En 2007, Rokhaya Diallo, periodista y militante feminista, que diez años después se llamó a sí misma «feminista interseccional descolonial»,[38] creó la asociación de los Indivisibles para apoyar, esencialmente, las mismas demandas que los Indígenas: oposición a la ley sobre el pañuelo en la

escuela y apoyo a la creación de campamentos «racializados», «no mixtos», que excluyeran a los hombres blancos y luego también a las mujeres blancas, donde pudieran juntarse de manera identitaria las víctimas del racismo y el sexismo para denunciar un «racismo de Estado» fraguado por la República indivisible, laica, democrática y social, así como la islamofobia correspondiente. Tres años después, la asociación decidió entregar anualmente los Y'a bon Awards, premios infamantes, muy parecidos a los que proclama clásicamente la extrema derecha —el Premio Lyssenko, por ejemplo—, para denunciar los «prejuicios etnorraciales y concretamente todo aquello que niega o desvaloriza la identidad de los franceses no blancos». [39] También en esta ocasión las nociones de raza y de identidad francesa volvieron a estar presentes en el discurso de estos promotores del «antirracismo racializado», que se había convertido en el catecismo de los grupos indigenistas. Los premios recayeron en auténticos racistas y neocolonialistas, pero también en personalidades de la izquierda laica conocidas por su compromiso contra el racismo: baste mencionar a Caroline Fourest y Élisabeth Badinter. La asociación también fustigó a SOS Racisme y a la LICRA, vistos como clubes de intelectuales blancos.

El Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN), fundado en noviembre de 2005 por Patrick Lozès, militante asociativo oriundo de Benín, movilizado contra el antisemitismo y el racismo y azote de Dieudonné M'Bala y Éric Zemmour, plantaba cara al Parti des Indigènes de la République (PIR). Para su lucha contra las discriminaciones de los negros de todos los orígenes y por la inclusión en el patrimonio nacional de una memoria de la esclavitud, se inspiraba en las movilizaciones de las asociaciones judías que habían logrado el reconocimiento de la responsabilidad de la Francia de Vichy en la deportación de los judíos. Por eso, el

CRAN aspiraba a dialogar con el Conseil Représentatif des Institutions Juives de France (CRIF).

Entre los fundadores del movimiento estaban Gilles Manceron, historiador del colonialismo, miembro de la Ligue des Droits de l'Homme, Christiane Taubira, Fodé Sylla, expresidente de SOS Racisme, y Louis-Georges Tin, exalumno de la Escuela Normal, catedrático de Literatura y militante de la causa homosexual, nacido en Martinica en 1974. La asociación, que rechazaba de plano cualquier retraimiento comunitarista y cualquier idea de clasificación étnica, se inspiraba en la magnífica carta que Einstein le escribió a W. E. B. Du Bois en 1931:

> Parece un hecho universal que las mayorías traten como clases inferiores a las minorías, sobre todo a aquellas que son reconocibles por sus diferencias físicas. Pero lo más trágico no son las desventajas económicas y sociales que sufren automáticamente las minorías, sino el hecho de que interioricen los prejuicios de la mayoría y acaben por considerarse a sí mismas como inferiores. Se puede luchar contra este mal terrible con la unión y la educación de las conciencias dentro de las minorías, que les permita avanzar hacia la emancipación. El esfuerzo decidido de los negros estadounidenses en este sentido merece todo nuestro reconocimiento y todo nuestro respaldo.

El CRAN, nuevo actor en la vida política e intelectual, agrupaba a más de cincuenta asociaciones que, en vez de fomentar una identidad negra, trataban de despertar una «conciencia negra», un deseo de reconocimiento histórico y memorial, un más allá de la negritud, con Nelson Mandela como figura tutelar.[40] Además de criticar duramente el incipiente proyecto de enseñar «los aspectos positivos de la colonización», buscaban una confluencia con el CRIF. En el mundo político la iniciativa tuvo una acogida desigual; unos temían la aparición de un nuevo comunitarismo, mientras que

otros la consideraban «útil».

Dos años después, el CRAN se dotó de un consejo científico presidido por Michel Wieviorka, en el que participaba el historiador Pap Ndiaye. A lo largo de varios congresos, se habló sobre todo de las estadísticas llamadas «étnicas» o «de la diversidad». Los que eran partidarios de ellas, como el propio Wieviorka, las veían como un modo de calibrar con precisión las discriminaciones contra las minorías, mientras que sus oponentes, como Hervé Le Bras, señalaban que podían llegar a fomentar los repliegues comunitarios. A pesar de estas posturas en apariencia irreconciliables, y en desacuerdo con los representantes de la izquierda política a propósito de la laicidad, ambas tendencias lograron acercarse y organizaron muchos encuentros con estudiosos de varios países como Rusia, Brasil y Estados Unidos: «Estábamos de acuerdo —subraya Michel Wieviorka— en evitar los censos nacionales de la población sobre bases étnicas, pero éramos favorables a encuestas privadas, sin financiación pública, destinadas a poner de relieve los itinerarios generacionales con mención a los orígenes. Nunca nos dejamos contaminar por corrientes identitarias».[41]

La iniciativa más lograda de esta nueva asociación fue la organización, en 2010, de un encuentro entre el CRAN y el CRIF con la condición de que no participase ningún representante de Israel, ni tampoco ningún miembro de la Autoridad Palestina. Para evitar confrontaciones innecesarias, los organizadores escogieron un tema que podía convenir a todos los participantes: «El rostro. El encuentro del otro». Faltaba por hallar una sede «neutral». Fue el Colegio de los Bernardos, propiedad de la diócesis de París, donde se solían celebrar debates y conferencias de alto nivel patrocinadas por el padre Antoine Guggenheim, teólogo y profesor, fino conocedor de las ciencias humanas, la filosofía, el psicoanálisis

y la historia de las religiones. Se marcó la tónica desde el principio y el texto de presentación del encuentro merece ser citado en su integridad:

> Desde las técnicas antropométricas para «detectar» a los judíos en la Francia de los años negros hasta el debate sobre el pañuelo islámico o sobre el burka, pasando por el «*délit de faciès*» [establecimiento de perfiles raciales] que tantas veces pone en la mira a los negros y los árabes, el tatuaje o las escarificaciones, los cánones de la publicidad y de la cirugía estética, o el derecho a la imagen y a la vida privada: el rostro, en nuestro país, está con frecuencia en el centro de la política. ¿Puede verse, puede representarse el rostro de Dios? ¿El del hombre? ¿Y el de la mujer? ¿Qué caras muestran hoy los medios? ¿Y cuál es hoy la cara de nuestra República? ¿Qué dicen los filósofos, la historia del arte, la antropología? ¿Qué dicen las ciencias humanas en general? ¿Cuáles son las cuestiones políticas planteadas a nuestra conciencia contemporánea? En el debate sobre el velo integral, ¿cómo se articula la libertad religiosa con la libertad de las mujeres? Basándonos en figuras como Aimé Césaire o Levinas, ¿cómo refundar una ética de la relación con el otro, que sea también una política respetuosa de la libertad de todos, y de todas? En suma, ¿cuál será el rostro de nuestro futuro común?

Entre los oradores, además de Richard Prasquier, presidente del CRIF, Patrick Lozès, Louis-Georges Tin y Michel de Virville, director del Colegio de los Bernardos, el profesor Laurent Lantieri pronunció una lección magistral sobre el trasplante total de cara.

En 2011, cuando Patrick Lozès dejó la asociación, el CRAN cambió su orientación por otra mucho más centrada en la identidad, a iniciativa de Louis-Georges Tin, comprometido en las luchas contra la homofobia y la transfobia y más tarde a favor de una política de reparaciones materiales por el periodo de la esclavitud. El nuevo presidente, además de participar en una batalla memorial para que se reconocieran los crímenes de

la trata negrera, pretendía defender los intereses económicos de todos los descendientes de esclavos y exigir al Estado la devolución de los objetos saqueados en las antiguas colonias: «¿Cómo cabe plantearse los traslados y las apropiaciones, vistos desde aquí y desde allí? ¿Qué consideración tendrán a su regreso estos objetos sagrados y reales, convertidos en "fetiches de museo"?». Y, para apoyar esta iniciativa, denunciaba las «imposturas» del universalismo, rebautizado como «uniformalismo», avatar del «pensamiento hegemónico disimulado tras unos supuestos valores republicanos».[42] ¡Otro neologismo! Con esto, echaba por tierra las aspiraciones iniciales de esta asociación tal como la había concebido Patrick Lozès.

«YO SOY CHARLIE»

El 7 de enero de 2015,[43] en París, el día en que fueron asesinados por un grupo de Al-Qaeda siete periodistas de *Charlie Hebdo* —Charb, Cabu, Elsa Cayat, Honoré, Bernard Maris, Tignous y Wolinski—, un grafista francés, Joachim Roncin, aficionado a la cultura pop, inventó un eslogan que dio la vuelta al mundo:*Je suis Charlie* [Yo soy Charlie]. La imagen, semejante a una esquela mortuoria, tuvo una difusión masiva. Sobre un fondo negro rectangular aparecía un *Je suis* en letras blancas y debajo un *Charlie* en letras grises, algo mayores que las blancas. El autor se había inspirado en las célebres historietas de *Où est Charlie*?,[44] pero también, quizá de forma inconsciente, al menos en otras tres frases: «Yo soy Espartaco», «*Ich bin ein Berliner*» y «*Nous sommes tous américains*».

La primera es de una escena de la película *Espartaco* rodada en 1960 por Stanley Kubrick. Tras la derrota de los esclavos, Craso promete perdonarles la vida si su jefe se delata.

Espartaco lo hace, justo cuando todos sus compañeros se levantan gritando: «¡Yo soy Espartaco!». La segunda [«Yo soy un berlinés»] es la frase que pronunció John Kennedy durante su viaje a Berlín Oeste en 1963, verdadera promesa de reunificación. La tercera [«Todos somos estadounidenses»] era un llamamiento a apoyar a las víctimas del atentado del 11 de septiembre de 2001, publicado en la portada del periódico *Le Monde*. Las dos primeras ensalzan la libertad frente a la opresión, y la tercera es un desafío a Osama Bin Laden que, además de derribar un símbolo del poderío estadounidense, había matado a tres mil personas, de las que trescientas no eran estadounidenses, sino de distintas nacionalidades.

Siempre he visto el *hashtag* #JeSuisCharlie como un himno a la libertad de expresión, por supuesto, pero sobre todo como la afirmación de una subjetividad —yo soy yo, eso es todo— perfectamente desvinculada de cualquier grupo de pertenencia, de cualquier territorio. Y creo que por eso lo adoptaron espontáneamente las multitudes que desfilaron en cortejos multicolores donde se exhibían carteles con el grafismo inicial inventado por Joachim Roncin.

Pero al mismo tiempo, y por el mismo motivo, no tardaron en rechazarlo todos los que no se identificaban con este lema: los identitaristas de todos los pelajes. Empezando por Jean-Marie Le Pen, quien se apresuró a decir: «"Yo no soy Charlie", pero "Yo soy Charlie Martel" [Carlos Martel]», y explicó que el atentado formaba parte de un complot urdido por los servicios secretos: «No digo que las autoridades francesas estén detrás de este crimen, pero pueden haber permitido que se cometiera»; [45] y Dieudonné, ni corto ni perezoso, declaró que él no era ni Charlie ni Charlie Martel, sino más bien «Charlie Coulibaly», por el nombre de uno de los asesinos.

Mientras que el lema «Yo soy Charlie» resonaba como un ideal sin territorio, su antónimo «Yo no soy Charlie»[46] pasó a

ser, en todo el mundo, la expresión de un rechazo al modelo francés de laicidad republicana, acusado de fomentar la blasfemia y discriminar a los musulmanes. En este sentido, se criticó a los periodistas de *Charlie Hebdo* por haber publicado caricaturas hostiles a las religiones en general y sobre todo al islam; así se convertían en culpables de ofender a la religión de los más pobres. Entre los «Yo no soy Charlie», figuraban no solo los colectivos contra la islamofobia, sino también algunos intelectuales y profesores que protestaban por la presencia, en la gran manifestación convocada en la plaza de la República, de varios jefes de Estado responsables de discriminaciones en sus respectivos países.[47] De entre las múltiples tomas de posición con el lema «Yo no soy Charlie», cabe destacar la de Virginie Despentes, firmemente convencida de que los terroristas merecían los elogios reservados habitualmente a resistentes en lucha contra dictaduras o contra criminales:

> Yo también he sido los muchachos que entraron con sus armas, los que acababan de comprarse un kaláshnikov en el mercado negro y habían decidido a su manera, la única que les era posible, morir de pie en vez de vivir de rodillas. También amé a los que hicieron que sus víctimas se pusieran de pie y se identificaran antes de apuntarles a la cara [...]. Les amé, con toda su torpeza, cuando les vi sembrar el terror con las armas en la mano mientras gritaban: «Hemos vengado al Profeta».[48]

Frente a estas palabras irresponsables, no está de más recordar la intervención fulgurante de Jean-Luc Godard: «Todos dicen como idiotas “Yo soy Charlie”, yo prefiero decir “Yo sigo a Charlie”, del verbo seguir,[49] y lo sigo desde hace cuarenta años». En efecto, el cineasta era un gran lector de la revista y, en 2012, el dibujante Luz le había caricaturizado filmando a un Mahoma con el culo al aire que repite la frase de Brigitte Bardot a Michel Piccoli en *El desprecio*: «¿Y mi culo, te

gusta mi culo?».[50]

Hay que reconocer que, para muchos especialistas del mundo anglófono, el modelo republicano francés, con su viejo universalismo y su aversión al separatismo y al comunitarismo, confirmó en esta ocasión que se obstinaba en rechazar la diversidad cultural a causa de su pasado colonial. Prueba de ello es la manera en que el excelente historiador Robert Gildea presentó la historia del atentado contra *Charlie Hebdo* en 2018. No nombraba a los periodistas asesinados y se detenía en las desdichas de los asesinos, Amedy Coulibaly, Cherif y Said Kouachi, los tres chicos del extrarradio, «víctimas de discriminaciones» poscoloniales.[51] Sin duda olvidaba que «Yo soy Charlie» encarnaba una idea de la que ningún poder, aunque estuviera armado hasta los dientes, podría zafarse jamás.

Furores iconoclastas

Después de 2015, la evolución identitarista de los *studies* adquirió un cariz político, con la aparición de grandes campañas punitivas impulsadas por grupos que se inspiraban en las clasificaciones elaboradas en instituciones académicas. De modo que, cuando bajaron a la calle, dichos *studies* acabaron apuntalando lo que se ha dado en llamar la «cultura de la anulación» (*cancel culture*), otra práctica muy extendida en las redes sociales, todo ello sobre un fondo de recrudecimiento del racismo, el supremacismo (estadounidense) y el terror islamista. Esta «cultura» consiste en señalar con el dedo para condenar al ostracismo, o eliminar, a una persona, a una asociación o a una institución cuyas palabras, costumbres, actos o hábitos se consideran «ofensivas» hacia una minoría.

La cultura de la denuncia pública, siempre peligrosa para la democracia, cualesquiera que sean sus buenas o malas intenciones,[52] va a la par de otras formas de expediciones punitivas, como las que denuncian la «apropiación cultural». En Francia, un defensor de ambas es el sociólogo Éric Fassin, aunque él a su vez ha concitado la ira de los Indígenas de la República, quienes le reprochan el ser blanco y, por tanto, no tener derecho a presentarse como luchador contra el racismo. Fascinante caja de Pandora abierta de par en par, de modo que unos y otros pueden acusarse recíprocamente de las peores fechorías, puesto que toda posición identitaria se experimenta como una persecución.[53]

Los adeptos de este enfoque «interseccional», haciéndose eco de la metáfora del *Manifiesto antropófago* (comer al otro), rechazan cualquier idea de universalización de la expresión artística: solo los negros tendrían derecho a pensar la *noiritude*, [*] los judíos la «judeidad», los blancos la «blanquitud» o «blanquedad», etc. En virtud de esta «teoría», Pablo Picasso sería un racista porque se inspiró en las artes primitivas, y lo mismo podría decirse de todos los pintores, poetas, escritores y artistas que, entre 1905 y 1907, dieron la espalda a los cánones del arte occidental para inventar un arte nuevo —el arte negro — a partir del estudio de las estatuas y las máscaras africanas (que para los colonialistas no eran más que fetiches propios de un oscurantismo bárbaro).

Desde el punto de vista de los descoloniales embarcados en la *cancel culture*, André Breton, Claude Lévi-Strauss, Michel Leiris y otros muchos no son más que representantes de un racismo estético, un racismo de apropiación, que debe ser erradicado porque es la expresión de una mirada occidental sobre unas culturas subalternizadas. Después de llevar a Sartre al paredón, los dardos debían lanzarse ahora contra todos los grandes impulsores del anticolonialismo. En 2018, en nombre

de esta doctrina, las redes sociales acusaron a la cantante Madonna por vestirse con trajes bereberes tradicionales en Marrakech para celebrar sus sesenta años. «Reina bereber y un cuerno [...]. Querrás decir reina de la apropiación cultural».

De acuerdo con la misma lógica, las personas que tienen una «discapacidad», hoy asimilada a una identidad —enfermedad mental, autismo, obesidad, sordera, ceguera, etc.—, reclaman que las contraten en el teatro o el cine para representar papeles atribuidos por lo general a actores profesionales. Asimismo, en nombre de una «diversidad representativa», habría que admitir que solo un homosexual puede interpretar el papel de homosexual, un judío el papel de judío, un transgénero el papel de un transgénero, etc. Lo cual significaría, ya puestos y según la misma lógica, que un cantante negro ya no podría interpretar el repertorio clásico —Mozart o Verdi— ni un blanco cantar aires de blues o de jazz.

Entre los cientos de opiniones contrarias o favorables a la tesis de la apropiación cultural, cabe citar las críticas que tuvo que aguantar el dramaturgo quebequés Robert Lepage cuando estrenó *Kanata* en 2018.[54] El espectáculo repasa la historia de la progresiva eliminación de los pueblos amerindios por los colonizadores ingleses durante los siglos XIX y XX. Por consiguiente, cuestiona la estrategia de asimilación cultural aplicada por la administración colonial y la marginación de los descendientes de los colonizados.

La controversia no se refería al contenido de la obra teatral ni al modo en que presenta la «Nueva Francia» desde la fundación de Quebec en 1608, como tampoco a la visión colonial inglesa o francesa, sino al hecho de que todos los actores fueran blancos, lo cual desató las iras de los autóctonos, que reclamaron la prohibición de la obra:

> El espectáculo es una apropiación cultural —escribió Janelle

> Pewapsconias—. Me parece muy problemático que un blanco o un colono trate de contar nuestra historia [...]. Una persona blanca no puede entender las implicaciones de la esclavitud, del genocidio autóctono, de la opresión contra los mestizos [...]. Disponemos de muchas personas instruidas y talentosas, pero el gobierno canadiense no se involucra con los autóctonos, los negros y las personas de color. [55]

Ariane Mnouchkine no quiso ceder a estas presiones e invitó a Lepage a poner en escena su obra en el Théâtre du Soleil y a incluir la controversia en el espacio escénico. En un comunicado, que merece ser extensamente citado, ambos dramaturgos respondieron en estos términos a todos sus detractores:

> El Théâtre du Soleil, considerando que solo está sometido a las leyes de la República votadas por los representantes del pueblo francés y que, en este caso, no tiene motivos para impugnar dichas leyes o proponer su modificación; no sintiéndose, por tanto, obligado jurídicamente ni sobre todo moralmente a someterse a otros apremios, por sinceros que fueran, y aún menos a ceder a los intentos de intimidación ideológica en forma de artículos inculpadores o imprecaciones acusadoras, por lo general anónimos, en las redes sociales, ha decidido, de acuerdo con Robert Lepage, continuar con él la creación de su espectáculo y presentarlo al público en las fechas previstas [...]. Tras un diluvio de procesos de intención a cuál más insultante, no pueden ni deben aceptar el veredicto de un jurado multitudinario y autoproclamado que, negándose obstinadamente a examinar la única pieza de convicción que cuenta —es decir, la obra en sí misma—, la declara nociva, culturalmente blasfema, expoliadora, capciosa, vandálica, voraz, políticamente patológica, incluso antes de su nacimiento.

Después de leer estas líneas, solo cabe deplorar que estos argumentos no hayan hecho mella en los responsables de todas las instituciones francesas e internacionales que continuamente,

y sobre todo a partir de 2015, han cedido ante todos los «jurados multitudinarios y autoproclamados», es decir, ante esta cultura de la delación, ya bien conocida: *name and shame* (nombrar y avergonzar, poner en la picota). Porque, en el fondo, este es el verdadero problema que plantean las acciones de las minorías identitarias. Entonces ¿por qué los responsables de espectáculos, conferencias, exposiciones y enseñanzas ceden una y otra vez a estas amenazas? ¿A qué le tienen tanto miedo? ¿Por qué no se atreven a defender la libertad de expresión?

Fue el temor por la «seguridad» frente a un grupo numeroso de manifestantes lo que indujo a los responsables de la Universidad de París-Sorbona a anular en marzo de 2019 la representación de *Las suplicantes* de Esquilo. La UNEF había acusado de racismo al director, Philippe Brunet, por hacer que unos actores blancos llevasen máscaras negras, variante de la práctica ancestral del *black face*, que consiste en que el actor se pinta la cara para parecer negro. Lo cual dio pie a esta declaración: «El *black face* es, en esencia, una práctica racista surgida de un pasado colonial, en el que solían hacerse caricaturas de personas negras para divertir a un público blanco, unas caricaturas que generalmente representaban a estas personas como salvajes, bestiales y estúpidas. Esta práctica es discriminatoria, es racista, y hoy en día se inscribe en un contexto de racismo cultural e institucional persistente». [56] Los autores de este comunicado, además de pedir que se anulase la representación, exigían que el rectorado se disculpara públicamente por haber autorizado la expresión de semejante racismo en sede universitaria. Dos días después, en un comunicado de prensa, dos ministros condenaron firmemente este ataque sin precedentes a la libertad de creación y se comprometieron a facilitar la representación de *Las suplicantes* en el gran anfiteatro de la Sorbona,[57] que en efecto tuvo lugar el 21 de mayo ante una muchedumbre

impresionante y un nutrido grupo de ministros y embajadores. Revancha del arte teatral contra la censura.

En esta pieza no había el menor rastro de racismo. Sencillamente, el director se sumaba a una tradición procedente del teatro griego según la cual todos los actores llevan máscaras, negras o blancas.

Laure Murat, pese a lamentar el acto de censura, se unió a los reproches de los censores de la obra teatral, pues era de la opinión de que Brunet no habría tenido que desoír las advertencias del presidente del CRAN, Louis-Georges Tin, quien había llamado a boicotear la representación para transformar en un verdadero debate esta dramaturgia de las máscaras. Brunet, según Murat, habría tenido que denunciar «la persistencia más o menos inconsciente o perversa del orientalismo y las prácticas injuriosas contemporáneas de la esclavitud [...] para salirse de la ideología eurocentrada» y superar «las crispaciones y los excesos del pensamiento descolonial».[58] Con una argumentación semejante, Ariane Mnouchkine, como hemos visto, no cedió a las amenazas y añadió a la representación de *Kanata* un capítulo titulado «La controversia».

Es evidente que todas estas denuncias colectivas no hacen más que reproducir los ritos de linchamiento y caza de brujas encaminados a matar, simbólica o socialmente, a un adversario que se considera peligroso. Es lo contrario del debate democrático, basado en el razonamiento. Para sus partidarios, la *cancel culture* se ha revelado como una herramienta novedosa de las minorías y la izquierda radical estadounidense, hartas de la impunidad de un poder cada vez más represivo, racista, homófobo, tránsfobo y sexista. De modo que, según Laure Murat, esta cultura de la denuncia pública sigue la tradición de las viejas luchas a favor de los derechos civiles y la emancipación de las minorías oprimidas.[59] Para justificar

este argumento, la historiadora menciona las acciones del movimiento Black Lives Matter («Las vidas de los negros importan»), surgido en 2013 en la comunidad afroamericana, cada vez más perseguida por un racismo endémico, que dio origen a los disturbios de 2020 tras el asesinato, cometido por un policía blanco, de George Perry Floyd, un antiguo delincuente negro que había logrado reintegrarse en la sociedad como chófer de camión.

¿Cuál puede ser la postura ante esta argumentación insistente de los indigenistas, los descoloniales, las neofeministas que se llaman a sí mismas *les dégommeuses* (las demoledoras) y otros seguidores de la interseccionalidad? No tengo inconveniente en decir que estos movimientos se aprovechan de la situación desastrosa de las víctimas del racismo para sumarse, sin ningún escrúpulo, a una contrarrevolución oscurantista que, extrañamente, desprende el tufo identitario y nacionalista de la derecha extrema. Contrarios a la Ilustración y al racionalismo, tratan de borrar la idea misma de que alguna vez existió un anticolonialismo occidental, y se proponen destruir la historia memorial: derribo de estatuas, cambio de nombres de calles, etc. Dejando a un lado la lucha por una verdadera emancipación, como hizo Martin Luther King, parece que solo les preocupa sustituir la historia que aborrecen —culto al esclavismo, apología de la dominación masculina— por unas hagiografías fantásticas y binarias. Estas extravagancias y estos fanatismos espontáneos, que pretenden estar por encima de las reglas del Estado de derecho, llevan a un callejón sin salida, porque entonces la lucha contra el racismo se convierte en una apología de la raza (racializada) y el *queer*, erigido en norma, niega la diferencia anatómica o biológica, todo ello acompañado de violencias físicas y verbales.

Lo más sorprendente es que esta reapropiación de la noción

de raza «desbiologizada» por los mismos que eran sus víctimas es contemporánea al debate que, tras muchas discusiones, ha llevado a la Asamblea Nacional francesa a suprimir, por fin, la palabra «raza» de la Constitución. En la nueva redacción del artículo Primero, puede leerse que Francia «asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de sexo, origen o religión», en vez de «sin distinción de origen, raza o religión».[60]

Como la raza no existe para la ciencia, era lógico que se suprimiera la palabra en la Constitución. Esto no quiere decir que se elimine del cuerpo lingüístico francés. Pues bien, los primeros que criticaron esta decisión fueron los representantes de los *critical race studies*, los descoloniales y otros indigenistas, ansiosos por reclamar su uso «beneficioso», en forma de identidad racializada, etc. También fueron los mismos que pidieron la eliminación de la palabra «sexo» del artículo primero, que quedaría así: «sin distinción de género, origen, religión y raza». Una formulación tanto más incoherente cuanto que iba acompañada de una proposición aberrante, según la cual el racismo no será universal.

El principal defensor de esta tesis, que choca con las posiciones de Césaire, Fanon, Lévi-Strauss y todos los pensadores del antirracismo y el anticolonialismo, es el sociólogo Éric Fassin. Según él, solo existe racismo contra los negros porque, en las ciencias sociales, no aparece nunca el racismo contra los blancos. ¿En qué ciencias sociales? En vez de contestar a esta pregunta, el autor afirma que el propio Estado es el impulsor de un «principio de la raza» para distinguir entre «*facies* extranjeras» y «*facies* francesas». La «prueba estadística» que aporta Fassin es que los controles «por *facies*» (por apariencia) afectan veinte veces más a los hombres árabes o negros que a los hombres blancos. Pero ¿por qué iba a ser este comportamiento racista consecuencia de una ley que,

por el contrario, pretende combatir el racismo eliminando el significante mayor de la teoría racialista, la que preconiza la existencia de razas? Sartre había descrito el «racismo antirracista» como un momento dialéctico en la historia de la abolición de la raza, mientras que ahora, con esta nueva conceptualización del antirracismo, se pretendía reactivar su poder discriminador.

De modo que, para dicha de una humanidad desoccidentalizada, habría que admitir que existe un «racismo sin raza» y un «racismo sin racistas». Pero ¿qué crédito puede darse a una doctrina sociológica según la cual suprimir la palabra «raza» de la Constitución francesa no hace más que reactivar el racismo de Estado, y el uso de la palabra «raza» por los partidarios de una racialización es el arma definitiva del combate antirracista, ya que solo la humanidad blanca es racista? Y, para justificar un razonamiento tan absurdo, Fassin se remitía a Foucault quien, por supuesto, nunca afirmó tal cosa.[61]

Tal es, hoy por hoy, la característica de este gran laberinto del antirracismo racializado, destinado a ser el hazmerreír de los auténticos racistas de extrema derecha: el antirracismo de los identitarios racializados es un racismo, dirán ellos. Tania de Montaigne, autora de un ensayo sobre los peligros de las asignaciones de identidad, rechaza tajantemente este nuevo racismo reciclado en antirracismo racializado: «La palabra “racializado” acredita la idea de que la raza existe. Me parece triste que las personas se sitúen por sí mismas en un grupo cuyos criterios son los que definieron los esclavistas y los nazis. Podrían haber optado por decir “soy víctima del racismo” en lugar de “racializado”».[62]

La práctica de la denuncia y la cancelación es lo que ha llevado a ciertos colectivos a atacar con saña a las celebridades, las estatuas, los edificios del pasado y las exposiciones de arte,

en busca del culpable ideal; pero no denuncian con el mismo vigor a sus enemigos jurados ni a los antiguos esclavistas. Un sospechoso de acoso es para ellos igual que un criminal, que un depredador, y a fuerza de sembrar cizaña consiguen que acaben peleados todos con todos: los gais contra las lesbianas y viceversa; los blancos contra los negros, con acusaciones mutuas de «antirracismo racista»; los judíos contra los árabes y viceversa, con acusaciones de racistas e islamófobos para los primeros y de antisemitas, islamistas o antisionistas para los segundos, etc. Esta espiral infernal del «uno mismo como un rey contra el otro» ya fue desmontada con acierto por Fanon y por muchos otros antes que él, de modo que no vale la pena dedicarle más tiempo.

Los identitarios en demanda de arrepentimientos, reparaciones y venganza se han erigido en jueces de unos tribunales populares. Consciente de esta deriva, el escritor Alain Mabanckou, profesor de Literatura francófona en la UCLA californiana y gran admirador del magnífico movimiento afroamericano del periodo entre guerras «Renacer de Harlem», declaró:

> Si se derriba una estatua que recuerda una cosa horrible e injusta, ¿cómo le explicaría a mi hijo ese acontecimiento? Hace algún tiempo me preguntaron si había que alterar *Tintín en el Congo*, por considerarlo un álbum demasiado colonial que caricaturizaba a los autóctonos. No, lo que hay que hacer es dirigir una mirada objetiva a ese tiempo colonial. Yo necesito leer el Código Negro lo mismo que debo leer *Mein Kampf*, para aguzar los motivos de mi indignación. Si se borra el rastro de Colbert y el Código Negro, también borramos el de los resistentes, el de los negros y los blancos que lucharon contra el personaje y criticaron el código. La lectura de la historia no debe dejarse llevar por la emoción [...]. Para proclamar mi identidad no necesito mostrar rencor.[63]

No puede decirse más claro.

Los furores iconoclastas no son nada nuevo, y cada revolución produce los suyos. Desde la destrucción de iglesias, cruces y reliquias en 1793 hasta la guerra civil española, pasando por la sublevación de octubre de 1917 o la Comuna de París, siempre se han querido abolir los símbolos de la tiranía y anunciar un futuro radiante. Los insurgentes suceden a los insurgentes, y en cada etapa se destruye la simbología del régimen odiado y se elimina a sus promotores. En Budapest, en 1956, la muchedumbre derribó una estatua de Stalin y el gesto se repitió en muchos países del Este tras la caída del muro de Berlín, poniendo además en el mismo plano que Stalin a Marx y a Lenin, como símbolos de un comunismo que se había vuelto totalitario.

En cada ocasión se repite lo mismo, como si, para el advenimiento de un mundo mejor, hubiera que destruir los significantes del orden antiguo. Las estatuas mueren a la vez que son ejecutados, legalmente o no, los supuestos responsables de las desdichas pasadas. Pero estos actos, que siempre provocan la indignación de unos contra otros, se cometen por lo general en el fragor del tumulto o del combate libertador. Se producen en el mismo momento en que es necesario pasar a la acción para instaurar un nuevo orden político.

En el caso de las rebeliones identitarias se tiene la impresión de que el acto destructivo es el cuento de nunca acabar, de que no existen límites y se arremete a ciegas, como expresión de una rabia impulsiva y anacrónica. Se empieza en Boston cortándole la cabeza a la estatua de Cristóbal Colón, acusado del genocidio de los amerindios; luego se arroja al Támesis la de Cecil Rhodes, cabal representante del racismo y del colonialismo inglés; se retira la estatua de Robert Edward Lee, comandante en jefe de los ejércitos confederados durante la Guerra de Secesión, conocido por su oposición al maltrato de

los esclavos negros, pero convertido, cincuenta años después, en un icono de los neonazis estadounidenses; en Londres, se embadurna de pintura la estatua de Winston Churchill, de quien solo se tienen en cuenta sus declaraciones racistas y su apoyo inquebrantable al imperialismo británico. En Martinica pisotean las estatuas de Victor Schœlcher, reo de haberse apropiado, como blanco, de un decreto abolicionista del que solo fue iniciador.[64] Por último, en nombre de un islamismo radicalmente identitario y fanáticamente religioso, se han dinamitado no los símbolos de una época odiosa, sino unas obras de arte, patrimonio de toda la humanidad. Sucedió, por ejemplo, con los budas de Bamiyán, en el centro de Afganistán, destruidos en 2001 por los talibanes.

Pero tampoco hay que creer, como ciertos polemistas franceses, que todos los pensadores y escritores estadounidenses se han vuelto unos censores bárbaros. Todo lo contrario, cuanto más se extiende en Estados Unidos la cultura de la delación, mayor es la reprobación de intelectuales progresistas contrarios a estas prácticas. Prueba de ello es la proclama internacional que ha publicado el escritor Thomas Chatterton Williams y a la que se han sumado ciento cincuenta intelectuales progresistas, militantes contra el racismo, entre los que cabe citar a Mark Lilla y Margaret Atwood. Todos ellos denuncian la *cancel culture*, los insultos y las presiones colectivas que anulan la libertad de expresión, y todos apoyan al movimiento Black Lives Matter sin tener que recurrir a neologismos o hablas oscuras:

> Las ideas de izquierda —dicen— predominan en las instituciones culturales, mediáticas y universitarias. Dichas instituciones tienen un gran poder de prescripción para establecer cuáles son las normas sociales que se consideran aceptables. La propagación de la intolerancia en estos ambientes es algo que debe preocuparnos, porque

el día de mañana este fenómeno podría trasladarse al debate político. [65]

La verdadera cuestión planteada por estos tumultos, que envenenan sin cesar las relaciones entre los grupos asociativos, los historiadores y el poder político, es la creación de una memoria compartida. Es evidente que los seguidores de la doctrina del arrepentimiento, las reparaciones y el furor punitivo nunca acabarán con los sufrimientos de los hijos de inmigrantes que se refugian en el fanatismo y, en algunos casos, reniegan de la historia de sus padres. En vez de liberarles, no hacen más que acentuar su pesadumbre y hacerles caer en las trampas que les tiende el oscurantismo.

El deber de verdad nunca debe convertirse en un deber de identidad. Por eso, como subraya Benjamin Stora, el poder político siempre tiene que reconocer oficialmente, aunque sea de forma tardía, los crímenes que cometió en nombre del Estado o de la República, sin dejar de referirse nunca a la Francia de la Ilustración, a la revolución y a la tradición anticolonialista, triple referencia que inspiró a los pueblos colonizados en sus luchas de liberación, mal que les pese a los indigenistas, a los islamistas y a sus aliados de todos los pelajes.[66] Esa podría ser la vía francesa a la instauración de un culturalismo laico y republicano heredado de Lévi-Strauss, lejos de los ideales del encierro identitario. Porque tan vano es intentar escapar de un modelo abstracto de ciudadanía en nombre de unas particularidades sobrevaloradas como erigirlas en modelo de universalidad.

6
Grandes reemplazos

Uno mismo contra todo

En un libro antes citado, dedicado a la izquierda identitaria, Mark Lilla observaba que el adjetivo «identitario» remitía de entrada a unos militantes de cabeza rapada, vestidos de cuero negro, que tiran cabezas de cerdo delante de las mezquitas o persiguen a los migrantes agitando banderas decoradas con la flor de lis.[1] Lo cual, evidentemente, no tiene nada que ver con las derivas cuya historia he repasado en los capítulos anteriores. Sin embargo, en ambos extremos está presente el «identitarismo»: identidad contra identidad. Desde la caída del muro de Berlín y el triunfo mundial del capitalismo liberal, basado en el culto al individuo, los movimientos de izquierda que abrazan las políticas identitarias buscan un nuevo modelo de sociedad respetuosa de las diferencias, preocupada por la igualdad, el bienestar y el *care*.[2] Ecologistas y defensores de la causa de los más débiles, protectores de la naturaleza, de los animales, de las minorías oprimidas, estos movimientos, a menudo generosos, aspiran a «arreglar» el mundo y, para ello, denuncian las injusticias, las guerras coloniales y el racismo. Pero algunos de ellos, con tantas vueltas de tuerca, han acabado abrazando un narcisismo de las pequeñas diferencias y cayendo en la lógica mortífera del camaleón. No obstante, sean cuales sean sus desatinos, con los que no es posible ninguna transacción, estos movimientos siguen guiándose por un ideal de emancipación que quizá acabe prevaleciendo si son capaces

de renunciar a los disparates que genera la hipertrofia del yo.

Por muy seguros que estén de encarnar el bien soberano, no les quepa duda de que mañana sus herederos refutarán —ya lo están haciendo— sus planteamientos. Puede verse en cartas de protesta publicadas por la prensa. ¿A santo de qué, por ejemplo, las víctimas de la discriminación tendrían que obedecer sumisamente a quienes les conminan a entrar en el infierno de la dependencia del clan, llámese este «generizado», «racializado» o *queerizado*?

Lo peor, en el caso de los más extremistas, es que, a fuerza de defender a los musulmanes del rechazo que sufren y llenarse la boca con la palabra «islamofobia», han acabado negando, digan lo que digan, el peligro de la corriente salafista del islam y de sus llamamientos al yihadismo.[3] Creyendo defender a los parias del mundo, se han vuelto incapaces de distinguir entre las víctimas del racismo, sean o no de confesión musulmana, y los militantes de un oscurantismo religioso que se disfraza con las virtudes de un supuesto islam moderado. No hay nada más aberrante que proclamarse defensores de la religión de los «pobres» —los musulmanes discriminados— para acabar conchabándose con Tariq Ramadan y otros «hermanos» o colectivos de la misma ralea, que incitan a odiar a las mujeres, a los homosexuales, a los judíos, a los árabes y a los numerosos musulmanes que aceptan la laicidad.

Como hemos dicho, estos «identitarios» han renegado de la Ilustración y el progreso, han insultado a Sartre y han retorcido el pensamiento de sus predecesores: Fanon, Said, Foucault, Césaire, los surrealistas, Beauvoir, los grandes trabajos de la antropología, etc. A fin de cuentas, en nombre de una posmodernidad que ha envejecido mal, se han encerrado en la crítica radical de todo lo que habían heredado. Lo peor es que han rechazado la filosofía de la Ilustración so pretexto de que los partidarios de la colonización se habían inspirado en ella

para afianzar su dominio sobre los pueblos de color. ¿Acaso han olvidado que los anticolonialistas del mundo colonizado esgrimieron los principios de 1789 contra sus opresores?

Tampoco quieren saber nada de lo que ocurrió en 2011 durante la Primavera árabe. Ni una palabra sobre esas multitudes que se levantaron en nombre de un ideal de libertad para acabar con la peste y el cólera: tanto con las dictaduras como con el yihadismo. Fueron los jóvenes y las mujeres quienes, movidos por este anhelo de revolución, se enfrentaron a todos los que, de punta a punta del planeta, temen que vuelvan los futuros prometedores. Esta aspiración puede ser aplastada, pero no desaparecerá nunca: «Ningún ejército —decía Victor Hugo— puede resistir la fuerza de una idea cuyo tiempo ha llegado». Y, en vez de dedicarse a apoyar a quienes quieren fusilar a Sartre, estos identitarios extremistas harían mejor en condenar claramente a los partidarios de las decapitaciones, como, por ejemplo, el jeque Issam Amira de la mezquita Al-Aqsa de Jerusalén:

> Cuando un musulmán de origen checheno decapita a un infiel que calumnia al profeta Mahoma, la gente llama a eso terrorismo. Pues bien, es un gran honor para él y para todos los musulmanes que exista un hombre tan joven capaz de defender al profeta Mahoma. Él es como todos los hombres y las mujeres que, a través de la historia, han defendido la santidad y el honor del profeta. Todos estos términos serán revisados cuando la palabra de Alá reine soberanamente sobre la de los infieles.[4]

En el mundo árabe e islámico también ha estallado una guerra de identidades que, como señala Fethi Benslama, no es más que una guerra de los musulmanes contra sí mismos a consecuencia del rechazo colectivo a la Ilustración. Benslama caracteriza este afán de autodestrucción partiendo de cuatro figuras de la muerte voluntaria, que obstaculizan la posible

entrada del islam en el tiempo de la historia: el yihadismo (parodia del compromiso heroico), el culto a la bomba humana (basado en la apología del hombre desmembrado), la inmolación por el fuego (acto de desesperación) y, por último, la práctica de los *harraga* (naufragio en el mar con pérdida de identidad organizada por mafias). Algún día los musulmanes tendrán que evadirse de ese infierno y dejar de culpar a un Occidente imaginario, pese a que, ciertos países europeos les traten, en efecto, como a desechos. Por eso Benslama les sugiere que adopten los principios de la laicidad y dejen de perderse en una subjetividad patológica que les condena a gritar contra los blasfemos y obedecer a las fetuas.[5] Algún día, añadiría yo, tendrán que inspirarse en la cultura del otro para definirse a sí mismos, en vez de embarcarse una y otra vez en la nave de Teseo.[6]

Si pasamos a la derecha identitaria, fanática, nacionalista, populista,[7] racialista, que ha proliferado en la misma época, también ella como reacción a la expansión del capitalismo mundializado, la cuestión se plantea de otro modo. En este caso, no es posible ningún despertar, no puede producirse ninguna transformación de un ideal en su contrario. De modo que no existe una simetría directa entre las derivas de los primeros —las más graves en el terreno intelectual— y la convicción preestablecida de los segundos —la más peligrosa en el terreno político—, por mucho que se alimenten mutuamente.

Los llamados «Identitarios», es decir, una nebulosa de grupos situados a la derecha de la derecha, que defienden una ideología de la *souche* (la «cepa») —Génération Identitaire, Français de Souche, nacionalpopulistas, neorreaccionarios de todos los colores, etc.—[8] no *se han vuelto* identitaristas después de una lenta deriva. Portadores de un proyecto de segregación, son los herederos de una tradición encarnada por

neofascistas, conspiracionistas, neoimperialistas, supremacistas y nativistas. Tienen en común una voluntad de contrarrevolución mundial basada en el rechazo a las élites, a la universidad, al «sistema» y a la democracia en la medida en que, a su entender, no representa al verdadero pueblo. Dominados por la pulsión de muerte, aspiran siempre a la destrucción del otro, y sus llamamientos a la guerra inspiran las locuras de profetas asesinos, adeptos de la supremacía blanca. Algunos ejemplos: Anders Behring Breivik, que en 2011 perpetró las matanzas de Oslo y Utoya; Brenton Tarrant, que mató a cincuenta musulmanes en Nueva Zelanda en 2019, o Patrick Crusius, asesino de latinos ese mismo año quien, convencido de que había una «invasión» de hispanos en Texas, recorrió un millar de kilómetros para ejecutar a veinte personas en un centro comercial de El Paso: «América se pudre por dentro y los medios pacíficos para detener esto parecen imposibles», había declarado antes de cometer su crimen.

Muy divididos entre ellos, pero nunca conservadores de las tradiciones, protestan confusamente contra la tiranía del arrepentimiento colonial, contra los «islamoizquierdistas», contra lo «políticamente correcto», contra los partidarios del matrimonio homosexual, contra el feminismo «victimario», contra las asociaciones antirracistas (tachadas de racistas) y, en general, contra todas las izquierdas, causantes, a su juicio, de la decadencia de un Occidente blanco, cristiano, griego, ortodoxo, judeocristiano, patriarcal y heterosexual, pero ahora también laico y republicano, que en su imaginación calenturienta no tardará en ser reemplazado por unos bárbaros desarraigados —generizados, *queerizados*, morenos, mestizados, tribalizados, delincuentes, salafizados—. Su relato nacional grandilocuente sigue a menudo el modelo maurrasiano de la oposición entre país real y país legal.

En Francia desempolvan ideales antiguos: virilidad,

adoración a unos héroes de parque temático, aperitivo-salchichón-tintorro. Apropiándose de las imágenes de la tradición cinematográfica francesa, se ven como los herederos de Jean Gabin, Jean Renoir o Jacques Becker, de *La gran ilusión* y *Casque d'or* (*París, bajos fondos*), aunque en realidad suelen limitarse a reproducir un relato tomado de sus viejos manuales escolares, sin duda conmovedores, pero que ya no tienen el mismo sentido que antaño. Cantan las glorias de unas instituciones que han sufrido el embate de los tiempos, como la Familia, el Ejército, la Nación, la Iglesia, la República —con mayúsculas—, sin comprender que todas ellas evolucionan sin que por ello corran peligro de desaparecer. Los padres existen, los héroes también, las madres, las genealogías familiares, las fronteras, la belleza del mundo, las iglesias de pueblo, el ardor patriótico.

Todas estas figuras de la República y también de la Francia antigua, todas estas entidades, todas estas huellas patrimoniales siguen transmitiéndose y poblando la memoria colectiva.

> El reaccionario tiene mil caras —señala Mark Lilla—. Es Proteo. Los revolucionarios, sean cuales sean sus disputas doctrinarias, sean cuales sean sus utopías insensatas y contradictorias, se centraban en un objetivo común: un futuro más justo. Los reaccionarios, tan descontentos con el presente que les cuesta imaginar el porvenir, se remiten más bien a un pasado idealizado [...]. El reaccionario no es un estudiante de historia, es un idólatra del pasado. Para vivir, necesita un relato que explique que el insoportable presente es el resultado necesario de una catástrofe histórica imputable a unas fuerzas tenebrosas muy concretas.[9]

Desde que surgió el mundo bipolar, estos Identitarios —como se llaman a sí mismos— han logrado inculcar sus ideas a las opiniones públicas de los países occidentales. El motivo es comprensible. Los dirigentes de las democracias liberales

pensaron, equivocadamente, que tras la implosión de los regímenes comunistas y la liquidación de los imperios coloniales acabaría triunfando la aspiración de los pueblos a la libertad individual. Creyeron que su mundo y sus costumbres eran tan deseables que los oprimidos de antaño se apresurarían a tomarlos por modelos de vida.

Por eso después de 1989 se esperaba un gran movimiento hacia la felicidad. Pero lo que han emprendido muchos regímenes ha sido, por el contrario, una regresión autoritaria basada en un antiprogresismo asumido, el del «gran reemplazo», según el cual las sociedades civilizadas están amenazadas en todas partes por unos bárbaros exteriores al cuerpo de la nación, pero también por un culto al individuo sin compasión por los atentados cometidos contra las estructuras de pertenencia colectiva.

Y, a este respecto, la enorme expansión en el mundo occidental de las terapias de la felicidad, del *coaching*, del desarrollo personal, de las curas de meditación, de los institutos de resiliencia y otros grupos de exaltación o reparación del yo, unido al consumo creciente de psicotrópicos —mucho mayor que en las terapias psiquiátricas clásicas— delata una incapacidad social para enfrentar la cuestión de la felicidad, ideal colectivo e individual, tal como la habían concebido los filósofos de la Ilustración y sus herederos revolucionarios —de Kant a Freud por un lado, de Rousseau a Saint-Just por el otro—. Freud, a pesar de su pesimismo que, sobre todo a partir de 1920, le llevó a pensar que el ser humano es ante todo un asesino de los demás y de sí mismo, también era heredero de los pensadores ilustrados: Ilustración francesa y alemana mezcladas, Ilustración luminosa e Ilustración sombría. Contra todas las teologías de la caída —que siguen alimentando el fantasma de «gran reemplazo»—, Freud, aunque se hacía eco de la idea trágica del destino que

tenían los Antiguos, daba prioridad al sentimiento, a la naturaleza, a la intimidad, a la sensibilidad, siempre que se diera el mismo valor a la voluntad, la razón y el intelecto. Esto le aproximaba no solo a Kant y a su idea de arrancarle la paz a la naturaleza guerrera, sino también al ideal de los inventores de la libertad, muy bien definido por Jean Starobinski.[10]

Más allá de un concepto de la libertad según la cual el yo no es amo en su propia casa —y el sujeto, por consiguiente, nunca se reduce a una identidad—, Freud pensaba que las naciones modernas debían sentar las bases de una sociedad capaz de asegurar la felicidad de sus ciudadanos. Por eso en 1930, en *El malestar en la cultura*, reafirmó que solo el acceso a la civilización podía frenar el instinto destructivo de la humanidad. En realidad, suscribía sin decirlo esta máxima de Hölderlin: «Cuando el peligro es mayor es cuando más próxima está la salvación».[11]

Pues bien, a lo que asistimos hoy en muchos lugares es a una inversión de este avance de la civilización. Ante todo en Europa, con un retroceso del progresismo en Polonia y Hungría, o también con el Brexit en el Reino Unido —coletazo nacionalista de la pérdida de un imperio colonial—, y en Italia, con los movimientos populistas surgidos de la sociedad civil. A esto cabe añadir la inestabilidad de los países propensos tradicionalmente a aplicar políticas sociales: la península Escandinava y los Países Bajos. En Alemania y en Grecia se advierte un repunte de las corrientes neonazis. En estos países, donde cunde la oposición a la construcción de una Europa centrada en el mercado y una tendencia al aislamiento, se enfrentan fuerzas opuestas, lo que debilita su capacidad inventiva frente a la amenaza de nuevas potencias imperiales. En Turquía, desde 2014, reina un déspota, Recep Tayip Erdogan, que sueña con restaurar el Imperio otomano. También Rusia se ha vuelto imperial desde que, en 2000, llegó al poder

Vladímir Putin, y en la India Narendra Modi, primer ministro desde 2014, ha declarado una auténtica guerra en nombre de la «hinduidad» a los escritores, periodistas e intelectuales, y persigue a las minorías musulmanas y cristianas. China, sometida desde el año 2008 a la dictadura de Xi Jinping, fomenta un nacionalismo feroz basado en lo que queda de «comunismo» —un partido omnipresente en todos los aspectos de la vida— y en una explotación feroz de las masas.[12]

Al otro lado del Atlántico la cuestión de la identidad de «raza» no se plantea igual que en los antiguos imperios coloniales del mundo occidental, donde los ideales del colonialismo se enfrentaron a los del anticolonialismo. Estados Unidos se ha basado siempre en el principio del multiculturalismo, propio de una nación que acogía a todas las migraciones llegadas de fuera, de Europa y de Asia; pero su principio de gobierno se inspira en la tradición bíblica. Además, al no haber un «trasmundo» —Atenas, Jerusalén o Roma—, se consideró que el estadounidense genuino y civilizado era el blanco, frente a las tribus indias, exterminadas una tras otra; frente a los negros, reducidos a la esclavitud; pero también frente a los chicanos (de origen mexicano, hispano). Por consiguiente, el racismo de los estadounidenses es biológico, patrimonial, cultural, social y existencial.

La secta del Ku Klux Klan, fundada en 1865 al término de la Guerra de Secesión y formada por sudistas fanáticos, también estaba impregnada de un antisemitismo arcaico: sus miembros, con túnicas blancas y cruces de fuego, parecían personajes fantasmagóricos. Sus actos brutales ensangrentaron Estados Unidos durante más de un siglo. Y como la evolución demográfica confirmaba que el mestizaje era la regla y la supuesta «limpieza de la raza» una mera ilusión —fuera o no blanca—, poco a poco los famosos «blancos civilizados» se sintieron despojados de su identidad, a medida que avanzaba la

lucha por los derechos civiles, impulsada por unos estadounidenses blancos mucho más «civilizados» y «elitistas» que los de la «otra América», llamada «profunda».[13]

Los «caballeros blancos» de la nebulosa identitaria estadounidense se agrupan en un sinfín de organizaciones: Movimiento Nacionalsocialista, Fraternidad Aria, Proud Boys, Movimiento Identitario, Identity Evropa, Vanguard America, Frente Patriota y, por último, QAnon, una red conspiracionista nacida en 2017 que cuenta con tres millones de adeptos, convencidos de que existe una maquinación mundial de pedófilos y adoradores de Satanás que controlan los medios, el cine de Hollywood y a las élites políticas internacionales.

Es en este contexto, marcado también por la expansión de los *studies* en las universidades, la destrucción del World Trade Center y la aparición de un islamismo sanguinario, donde ha aumentado la angustia identitaria de los blancos pobres, convencidos de que la otra mitad de Estados Unidos —mestiza, intelectual, universitaria— les estaba despojando de su «privilegio blanco» de estadounidenses genuinos. Por eso, en 2016, esta clase de blancos pobres aupó a Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos.[14] Lo que les movía, de entrada, más que razones de orden económico, era la defensa de su «identidad racial» y el rechazo al anterior presidente, Barack Obama, a quien veían como representante de un país negro, elitista y, por lo tanto, detestable. El lema «Make America Great Again» se convirtió en un grito de guerra de millones de estadounidenses que se sentían «despojados» del viejo orden y aspiraban a restablecerlo.

> Contrariamente a lo que han dicho algunos especialistas —afirma Sylvie Laurent—, no era la vulnerabilidad económica la que había provocado su sentimiento de despojo racial. El mecanismo era el inverso. Este electorado, sin percibirse conscientemente como racista,

demandaba una política identitaria blanca dirigida a restaurar una presencia racial que consideraban evanescente pero que, en realidad, siempre les había beneficiado.[15]

Y no es fruto de la casualidad el hecho de que los movimientos negros estadounidenses, ante este racismo encarnizado, alimentado por el miedo a la desaparición, hayan pasado también ellos, a partir de 2013, de la lucha por los derechos civiles a la reivindicación, a menudo violenta, de un derecho a la «identidad», derivada de su condición de descendientes de esclavos. Así nació otro lema que hizo furor: «Black Lives Matter» («Las vidas negras importan»). En las grandes ciudades del país estallaron motines, disturbios, batallas urbanas y derribos de estatuas, que a veces llegaron a tener un carácter insurreccional. Y, como no podía ser menos, como reacción a esta reivindicación existencial, en 2015 surgió «White Lives Matter», formado por grupos supremacistas, herederos del antiguo Ku Klux Klan y neonazis, todos ellos seguidores de la doctrina del «gran reemplazo». Antes había aparecido también el «Blue Lives Matter» («Las vidas azules —las de los policías— importan»).

Lo peor de todo este asunto es que los mismos que habían luchado contra el oscurantismo religioso, contra el racismo y por la abolición de las discriminaciones hacia los negros se sienten ahora discriminados por un «privilegio negro» o asimilados a los racistas de la nebulosa de extrema derecha. Por ejemplo, en mayo de 2020 se desató una campaña de descrédito contra un profesor de la Universidad de Florida Central (UCF), Charles Negy, psicoterapeuta transcultural,[16] porque había estudiado el modo en que los blancos, a su vez, son avergonzados por ser blancos. En un tuit, reproducido miles de veces, criticó los procedimientos de *affirmative action* («discriminación positiva») y señaló cómo se cubría de oprobio

a los profesores blancos, exigiéndoles que asumieran los crímenes cometidos por la «cultura blanca».[17]

Gracias a las redes sociales, los grupos de la nebulosa nacionalidentitaria se escudan en la miseria de los pueblos para propagar sus ideas regresivas. Comparten con sus enemigos extremistas del otro bando un odio absoluto al progresismo y a las izquierdas, aunque por motivos distintos. Se suman resueltamente a la tradición de la contrailustración, muy bien descrita por el historiador Zeev Sternhell, según la cual el sujeto solo existe en y por la comunidad, y el individuo por sus particularidades. La identidad, desde este punto de vista, siempre es separatista. Recordemos que la réplica de Joseph de Maistre a Montesquieu fue del mismo tenor: «La Constitución de 1795 —decía Maistre en 1796—, lo mismo que las anteriores, está hecha para el hombre. Pero en el mundo no hay ningún hombre. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc. Pero en cuanto al hombre, declaro que nunca me he tropezado con uno. Si existe, yo no me he enterado».[18]

Lo que hoy temen estos nacionalidentitarios es la «mezcla», como si los pueblos y los territorios pudieran mantenerse aislados, como si cada cual, para protegerse de los excesos de la mundialización, en vez de recurrir a la regulación, la ley o la protección fronteriza, levantara muros y alambradas. Llaman «totalitario» a todo lo que no es de ellos, se sienten náufragos, pobres, «reemplazados», excluidos, y echan la culpa de su desgracia al liberalismo, al comunismo, al socialismo, al jacobinismo, al comunitarismo y al multiculturalismo. Se consideran los últimos guardianes de una civilización amenazada por la modernidad: un museo de cera, de retratos, de objetos fijos para siempre en un tiempo inmemorial. Creen en la pureza de la nación, de la cultura, convencidos de que no debe mezclarse nada: no conciben el «demasiado cerca» ni el

«demasiado lejos».

Y, con una inversión de los estigmas, se consideran a sí mismos, sea cual sea su tendencia, víctimas de una ideología dominante que se ha apoderado de los bastiones del saber, de la prensa y de la universidad. Se ven como pobres blancos vencidos por unos bárbaros transgéneros y descoloniales, como «autóctonos» privados de su identidad. En Francia, dicen que les obligan a arrepentirse, a renunciar a sus valores. Muchas veces desarrollan el síndrome de la identidad desdichada, al constatar lo que llaman la «gran desculturación» de su país, causada por una «inmigración de reemplazo».[19] Hacían gala de un antiamericanismo primario[20] dirigido contra los «campus estadounidenses» justo cuando, al otro lado del Atlántico, Donald Trump y sus partidarios despotricaban contra Francia, diciendo que el francés es un pueblo «delincuente»... ¿Hay que recordar que el antiamericanismo no es mejor que la francofobia? Ningún nacionalismo identitario es preferible a otro.

Y por supuesto, lo mismo que los identitarios del otro extremo —sus «perseguidores»—, los nacionalidentitarios claman su indignación sin aportar la menor «solución» al problema de las derivas identitarias, como no sea la de expulsar de sus territorios a las supuestas «bandas» extranjeras que amenazan con suplantar a los nacionales «de pura cepa». Pero ¿dónde están estos nacionales, salvo en sus fantasías? Porque ellos no tienen nada de víctimas.

Terror a la invasión

Fue a finales del siglo XIX cuando se teorizó la posibilidad de que un pueblo fuera reemplazado por otro, ajeno a su identidad; lo encontramos primero en los escritos de Édouard

Drumont y luego en los de Maurice Barrès, a raíz de las nuevas leyes republicanas de 1889 que imponían que los niños nacidos en Francia de padres extranjeros se convirtieran en franceses al alcanzar la mayoría de edad. *La France juive*, publicado en 1886, es seguramente el libro más abyecto que se ha escrito contra los judíos.[21] Presa del terror a la sustitución, Drumont, en las seis partes del libro, pretende desvelar de forma objetiva una verdad que siempre se habría ocultado: cómo los judíos han destruido a los pueblos civilizados de Europa. En respaldo de su tesis, echa mano de toda la temática conspiracionista del antijudaísmo cristiano: judíos que propagan la peste, contaminan las aguas, practican crímenes rituales, descuartizan niños, etc. Pero Drumont también incluye la historia de esta conspiración en la epopeya secular de la lucha a muerte entre los semitas y los arios. La mayor victoria de los arios contra el azote semita, según él, fue la expulsión de los judíos y la confiscación de sus bienes decretada por el rey Carlos VI. Entre esta fecha y la revolución de 1789, dice en sustancia Drumont, Francia, «gracias a la eliminación de este veneno, se había convertido por fin en una gran nación europea, antes de entrar en un periodo de decadencia».[22]

Barrès tampoco utiliza la palabra «reemplazo», pero habla de esos «franceses nuevos» que se habían infiltrado en las entrañas del pueblo para imponerle una sensibilidad primaria:

> Contradicen nuestra civilización limpia. El triunfo de su punto de vista coincidiría con la ruina real de nuestra patria. Puede que sobreviviera el nombre de Francia, pero el carácter especial de nuestro país quedaría destruido, y el pueblo instalado en nuestro nombre y sobre nuestro territorio se encaminaría a unos destinos contradictorios con los destinos y las necesidades de nuestra tierra y de nuestros muertos.[23]

Durante toda la primera mitad del siglo XX —y hasta el

genocidio nazi de los judíos—, se escribieron varias tesis sobre la amenaza que se cierne constantemente sobre los pueblos europeos. Georges Mauco, psicoanalista, pedagogo y demógrafo, fue autor de un libro publicado en 1932 que alcanzó un éxito considerable: *Les Étrangers en France. Leur rôle dans l'activité économique*. Mauco plantea una serie de tesis racistas y nacionalistas sobre la «jerarquía de las etnias» y afirma que la integración de ciertos extranjeros, como los levantinos, los africanos y los asiáticos, es imposible.[24] El libro tuvo una buena acogida en las filas de la derecha, contraria a las ideas igualitarias, y entre ciertos demógrafos, que encontraron en él, por primera vez, argumentos en que basar la hipótesis de la existencia de un vínculo entre inmigración e identidad nacional. Durante la ocupación alemana Mauco pasó del racismo al antisemitismo y colaboró con Georges Montandon en la revista *L'Ethnie française*, uno de los principales órganos de propaganda antisemita del régimen de Vichy, con artículos dirigidos a denunciar el «tipo judío» según los criterios del nazismo. Mauco publicó en ella dos artículos que pretendían demostrar la evidencia de una «neurosis judía» basándose en el psicoanálisis.[25]

La idea de que la presencia de ciertos extranjeros es más aceptable que la de otros aparece en muchos escritos de la época y, especialmente, en la obra de Jean Giraudoux, quien consideraba en 1939 que «la raza anglosajona, la escandinava, la germánica» y la de «nuestros hermanos suizos y belgas» podían beneficiarse de una política demográfica acorde con la raza francesa, «fusión de varios elementos étnicos», pero esta en ningún caso podía aceptar árabes, asiáticos ni negros. Y no se cansaba de repetir que la civilización francesa estaba amenazada por esas «hordas bulliciosas» que se aprovechaban de la despoblación, para instalarse en Pantin o en Grenelle. Lo mismo sucedía, según él, con los *askenasis* [*sic*] huidos de los

guetos polacos, y con los propios polacos, amén de los checos y los italianos. Giraudoux preconizaba que solo se aceptara a los extranjeros sanos, vigorosos y sin taras mentales.[26]

Por entonces se publicaban muchos libros que hacían referencia a la «desaparición» o a la decadencia de la raza blanca, al crepúsculo de las naciones occidentales o a la incapacidad de la raza blanca para defender su identidad frente a una marea de gentes llegadas de Asia, África y el imperio colonial. La expresión «peligro amarillo», popularizada en Alemania en 1895, alimentaba la fantasía de una invasión de Europa, pero no por las hordas de Gengis Kan, sino por unas «hormigas» bajitas de ojos rasgados llegadas de China y de Japón. Para defender al arcángel Gabriel de la Europa cristiana, había que hacer frente al budismo y a todas las religiones politeístas. Por si fuera poco, se sumaba otro terror: el peligro rojo, simbolizado por el bolchevique hirsuto de ojos desorbitados con un cuchillo manchado de sangre entre los dientes.

A partir de 1945, mientras los imperios coloniales se descomponían y la noción de raza quedaba en entredicho, el miedo a la subversión se expresó de otra forma. El miedo al migrante —negro, mestizo, árabe— sustituyó al miedo al judío, y cuando, en ciencias sociales, en vez de «raza» se empezó a decir «diferencias culturales», se generalizó el uso de la palabra «etnia». Después, como hemos visto, los partidarios de las políticas identitarias y otros descoloniales desempolvaron la idea de «raza» en forma de adjetivo: «racializado». Por su parte, el concepto de etnia se impuso en antropología y etnología para definir a una población humana —o un grupo— que tiene en común una ascendencia, una historia, una cultura, una lengua, una religión o un modo de vida; en resumen, una identidad construida tanto por los sujetos que la forman como por los estudiosos que observan su comportamiento. La

«etnicidad» implica un patrimonio cultural común, y el uso del prefijo «etno-» sirve para distinguir disciplinas transculturales como etnopsicoanálisis, etnopsiquiatría, etnohistoria, etc. En cuanto al adjetivo «étnico», de importación anglófona, se ha acabado usando como un reclamo publicitario de connotación comunitarista: ropa artesanal, objetos folclóricos, alimentos exóticos,[27] etc.

Durante esos mismos años, la teoría de la sustitución y del peligro fue cobrando fuerza en el discurso de la extrema derecha y de una pequeña parte de la derecha francesa, lo que llevó a los nostálgicos del antiguo imperio colonial —confrontados a la descolonización y a los debates sobre la negritud, vencidos en el campo de batalla y reemplazados por los ejércitos «yanquis»— a inventar nuevas combinaciones. Muchos de ellos pensaron que la defensa de Occidente demandaba una alianza identitaria entre los proletarios y los capitalistas de color blanco, amenazados, más allá de sus contradicciones de clase, por unos «morenos» que son mayoría en el planeta. De ahí la aparición de una ideología que juntaba el antiimperialismo, versión Coca-Cola, con una especie de visión igualitarista de los pueblos. Todos los pueblos, decían en sustancia, tienen derecho a su «espacio vital», pero para eso necesitan encerrarse en unas fronteras bien definidas. Una tesis muy distinta de las de la integración, por un lado, y del multiculturalismo, por otro, pues implica una estanqueidad radical para separar a sujetos o grupos definidos por su pertenencia a una identidad.

Desde esta perspectiva, que reprobaba los matrimonios «mixtos» y la binacionalidad, a los judíos no se les señalaba abiertamente como agentes de la destrucción de los otros pueblos llamados «de pura cepa», porque ellos mismos corrían el riesgo de ser «reemplazados» por migrantes negros, árabes u otros, llegados de un mundo extraeuropeo en proceso de

islamización y, por lo tanto, hostil al judeocristianismo.

Todos los movimientos identitarios procedentes de la antigua extrema derecha europea, de los grupúsculos neonazis y de otros grupos cristianos o paganos hicieron suya la idea de genocidio para culpar tanto a los progresistas como a los anticolonialistas de la «decadencia civilizacional» de Occidente, pues con su buenismo y cobardía estaban favoreciendo el exterminio de las poblaciones blancas e incluso un «capitalismo del mestizaje forzoso». Una vez más se acusó a los mulatos, y sobre todo a las mulatas, de ser los responsables de la destrucción suprema, orquestada sibilinamente por los ejércitos del Profeta: «El mestizaje sistemático no es más que un genocidio lento», y también: «El mundo árabe, apoyado esta vez por las hordas africanas, está a punto de pasar a una forma directa de expansionismo que recuerda a los primeros ataques islámicos, cuando los secuaces del Profeta permanecieron siete siglos en España y dos siglos en Sicilia y el Garigliano, haciéndose con el control de Tarento y Bari».[28]

Encontramos esta temática en un libro de Jean Raspail, *Le Camp des saints*,[29] publicado en 1973, que en su día pasó sin pena ni gloria, pero que treinta años después alcanzó un éxito enorme entre los identitarios nacionalistas y aún mayor entre los supremacistas estadounidenses. Raspail, que era un viajero empedernido, monárquico paradójico, implacable defensor de Luis XVI y ferviente católico amarrado a los ideales de «cada cual en su casa», estaba fascinado por las geografías extremas y las experiencias insólitas. Admirador de los mercenarios iluminados por la fe, se proclamó cónsul general de Patagonia después de escribir una biografía novelada de Antoine de Tounens quien, en el siglo XIX, se había afincado en el territorio de los mapuches (Araucanía), donde había fundado un reino.[30]

Recordemos que Tounens, declarado loco por la Corte

Suprema de Chile en 1862, fue repatriado a Francia, donde siguió considerándose el soberano de ese reino imaginario. Y Raspail, identificado con su personaje, se declaró patagón porque, según decía, en ese país cualquier hombre podía ser rey. Por eso su novela de 1973 debe analizarse a la luz de esta proclamación del «yo soberano» y de «cada cual en su casa». En ella describe a la civilización occidental sumergida por la llegada a una playa de la Costa Azul de un millón de náufragos miserables procedentes del delta del Ganges.

En la novela se despliega toda la temática clásica del reemplazo: niños fabricados en la ciudad de Calcuta para ser adoptados, enviados a Occidente por un cura belga; hordas de indios hambrientos, hacinados en horribles barcos; un desdichado emigrante llamado «coprófago» que alza a su hijo deforme para mandarlo a Europa; tropas soviéticas que se disponen a impedir una invasión de chinos en Siberia. Y el remate final: la subversión total del Occidente blanco, cuyos habitantes se ven obligados a compartir sus viviendas con unos «morenos» energúmenos. En la conclusión el narrador revelaba que contaba esta epopeya desde su cabaña suiza, último bastión de una civilización occidental que ya había sucumbido.

El libro, que cuando salió fue criticado por la prensa de derechas y en concreto por *Le Figaro*, se convirtió en un superventas dos años después, de entrada en Estados Unidos. Con el paso del tiempo se tradujo a varios idiomas, mientras en Francia la prensa de extrema derecha —*Valeurs actuelles*, *Minute*, *Rivarol*, *Aspects de la France*— lo adoptaba como obra de referencia. En cada reedición, el autor añadía «más pruebas» de la veracidad de su relato, que según este planteamiento dejaba de ser una mera ficción. Consideraba una humillación que *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur* no hubieran publicado ni una triste reseña.[31]

Raspail acabó convencido de que los partidarios del

mestizaje generalizado de su hermosa patria francesa habían incluido su nombre en una lista negra. Y luego, el 19 de febrero de 2001, tuvo por fin la revelación de que Francia se iba al garete cuando la realidad, según afirmaba, le dio la razón: en su querida playa de Boulouris, la de *Camp des saints*, asistió aterrorizado, desde la ventana de su casa, a la llegada de miles de salvajes que salían del mar tras el naufragio de un barco. Y al leer el despacho de la agencia France-Presse tuvo la certeza de que el periodista había copiado los tres primeros párrafos de su novela: los monstruos estaban ahí, sin duda alguna, y habían llegado para quedarse.

La realidad era bien distinta. Aquel día, un viejo granelero oxidado, el *East Sea*, de pabellón camboyano, se deshizo en la playa de Boulouris de novecientos refugiados curdos, la mitad de ellos niños, que viajaban apiñados entre montones de basura. Abandonados por una tripulación de traficantes después de haberles despojado de sus bienes, estos *boat people* andrajosos fueron los primeros refugiados procedentes de Irak y Siria que desembarcaron en las costas francesas. Días después, las dos terceras partes ya habían salido de Francia con destino al Reino Unido, Alemania y Países Bajos. Esos eran los tan temidos «invasores» de Jean Raspail.

«Big Other»: de Boulouris a *La Campagne de France*

Para la reedición de su libro, en 2011, Raspail escribió un prólogo titulado «Big Other», en homenaje a la novela de George Orwell[32] quien, por supuesto, era completamente ajeno a este extraño relato alucinante. Cada vez más identificado con el complotismo que cobraba fuerza en Francia, Raspail ridiculizaba las leyes de la República, señalando él mismo todos los pasajes racistas, antisemitas y negacionistas de

su novela sancionados por unas leyes que consideraba grotescas. El libro, decía, no habría podido ver la luz en 2011 si se hubiera publicado por primera vez entonces: habría sido «impublicable a menos que sufriera graves amputaciones».[33] El autor se equivocaba. Al tratarse de una novela, y no de un ensayo o un diario íntimo, no corría el riesgo de ser llevado a los tribunales.

En este libro multiforme, en vez de tomarla con los pobres migrantes, reducidos a un montón de basura, Raspail arremetía contra la decadencia de los poderes públicos, contra el debilitamiento del ejército, contra la ceguera del clero y contra Francia en general, convertida, según él, en la nación más cobarde del planeta. Francia estaba condenada a hundirse por haber osado cortarle la cabeza a un rey y haber repudiado la religión verdadera. El título del libro estaba tomado de un pasaje del Apocalipsis en el que Satanás llama a todas las naciones a unirse para la batalla final contra el «campo de los santos», una batalla en la que el fuego divino le vence para toda la eternidad. En 2011 Raspail contaba que había escrito su libro en Boulouris, cerca de Saint-Raphaël, en un estado de exaltación mística, «sin saber lo que le pasaba por la cabeza».

¿Quién es «Big Other»? Es evidente que, a esas alturas, Raspail no tenía la menor idea de lo que podía significar la expresión —el «Gran Otro»—[34] en el campo de las ciencias humanas, a las que atacaba con saña, denunciando a «la chusma mediática, farandulera, artística, derechohumanista, universitaria, docente, socióloga, literaria, publicitaria, judicial, zurdocristiana, episcopal, científica, *psy*, militante humanitaria, política, asociativa, comunitaria…», todo revuelto. Él mismo se sentía un náufrago en su propio país y culpaba de su angustia identitaria a todas las instituciones intelectuales de Francia —EHESS, ENS, CNRS—, a todas las universidades y a todas las asociaciones psicoanalíticas, por su tolerancia con los

extranjeros. Veía por doquier el ojo de un gran Otro lacaniano-orwelliano que le vigilaba y se infiltraba en sus neuronas: «Big Other tiene mil voces, ojos y oídos en todas partes. Es el Hijo Único del Pensamiento Dominante, como Cristo es el Hijo de Dios y procede del Espíritu Santo».[35] Y, por supuesto, en medio de una apología de los burgundios, los vikingos y los visigodos, aparecía el fantasma de una Francia mestiza, destruida por extraeuropeos islamizados.

Apoyándose en este libro disparatado, de factura académica, escrito por un nostálgico de Hugo Capeto y del imperio colonial, la tesis del reemplazo se abrió camino no solo dentro de la nebulosa de los Identitarios y de la extrema derecha, sino también, poco a poco, en las filas de la derecha republicana más honorable y, luego, en las de la izquierda republicana, que temía una islamización de Francia vía campus estadounidenses. Hasta su muerte, la prensa dispensó a Jean Raspail los honores de gran escritor, uno de los primeros en denunciar el peligro migratorio que nadie quería ver.

Michel Houellebecq retomó esta tesis en 2015 en un relato de anticipación, *Sumisión*, que describe con estilo glacial e hiperrealista la llegada al poder en Francia de un partido islamista. Emblema absoluto de las angustias identitarias de la extrema derecha culta, firmado por un autor fascinado por la abyección, que escribe con una pluma totalmente desprovista de afecto, el libro, publicado el mismo día del asesinato de los dibujantes de *Charlie Hebdo*, cosechó un éxito planetario. Toda la prensa, de derechas y de izquierdas, lo saludó como una gran obra literaria.[36]

A este respecto conviene destacar que, al igual que sus enemigos jurados, los Identitarios del otro bando también tienen sus autores fetiches, escogidos entre los mejores escritores de la literatura mundial, y reinterpretan sus obras con criterio extremista. Por ejemplo, a George Orwell —

anticolonialista empedernido, excombatiente de las Brigadas Internacionales en las filas del POUM,[37] panfletario empirista, partidario de una moral de la «decencia ordinaria», antifascista radical, contrario al universalismo abstracto y antiestalinista precoz—, sesenta y cinco años después de su muerte lo convierten en una especie de anarquista conservador, opuesto al «deconstructivismo», al «estructuralismo», a los LGTB, a los ecologistas, a los indigenistas, a cualquier pensamiento sociológico, al liberalismo y, por consiguiente, en definitiva, a los campus estadounidenses, importadores del *queer* y la interseccionalidad.[38]

También convierten a Philip Roth, poderoso escritor de la modernidad, conservador ilustrado a la manera de Freud, capaz de burlarse de todos los desvaríos identitarios al más puro estilo de los judíos neoyorquinos, a Philip Roth, nada menos, en la encarnación de un antiprogresismo radical. Para convencerse, se basan en la atinada denuncia que hace Roth de los excesos de lo «políticamente correcto». En efecto, en una novela suntuosa publicada en el año 2000, *La mancha humana*, Roth cuenta la historia de un anciano, Coleman Silk, que ha sido profesor de Literatura clásica —perseguido por unos militantes antirracistas a causa del uso de la palabra «zombi»—, que prefiere dejar su puesto antes que revelar su vida secreta: siendo mestizo, se hace pasar por judío y mantiene una relación culpable con una asistenta a la que su exmarido, un veterano de Vietnam, también persigue. El libro, como se ve, es un alegato contra un país carca y puritano, el mismo que había arremetido contra Bill Clinton al estallar el caso Monica Lewinsky en 1998.[39]

Frente al arsenal legislativo de los años 1970-2000, que prohibía la expresión directa del racismo, el antisemitismo y el negacionismo, la derecha identitaria francesa siguió alimentando el mito de los peligros, paralelo al de las fobias

derivadas de las políticas identitarias de izquierda. Este pudo apreciarse en todas las manifestaciones hostiles a las leyes que promovían el matrimonio homosexual y la procreación asistida, pues los Identitarios (de la extrema derecha) consideran que fomentan el proceso de abolición de la diferencia anatómica entre los sexos y del orden familiar.

También es cierto que, ya a partir de 1980, como reacción a los movimientos de Mayo del 68 y a un avance real de los derechos individuales a favor de las mujeres, los extranjeros y las minorías, proceso que se aceleró con los gobiernos socialistas tras la elección de François Mitterrand a la presidencia de la República, varias corrientes de pensamiento habían emprendido con éxito la reconquista del ámbito intelectual que, durante años, había estado dominado por la izquierda. Destacaron en este sentido Alain de Benoist y su Groupement de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne (GRECE) y varias revistas, como *Éléments*, *Nouvelle École* y, sobre todo, *Krisis*. Fundada en 1988, esta última se presentaba como una tribuna de alto nivel para intelectuales de todas las tendencias, siempre que aceptaran indagar, mediante un «diálogo constructivo», acerca de la identidad nacional, el arte moderno y los desaguisados del antirracismo y el cosmopolitismo.[40] Durante este periodo, varias posiciones ultrarreaccionarias, a pesar de estar peleadas entre sí, recuperaron un vigor indudable: el integrismo católico, la defensa de un Occidente abatido, la burla del arte moderno o un neopaganismo que hacía, por ejemplo, una interpretación extravagante del pensamiento de Georges Dumézil.[41] Intentaban restaurar los ideales del mundo antiguo, ariogrecolatino para unos, judeocristiano para otros, con un trasfondo de soberanismo, antiamericanismo y antimundialismo.

La cosa llegó a tal extremo que, en 1993, unos cuarenta

intelectuales, profesores e investigadores —entre los que cabe citar a Jean-Pierre Vernant, Yves Bonnefoy, Georges Duby, Umberto Eco, François Jacob, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michelle Perrot, Jean Pouillon, Françoise Héritier, Jacques Revel, Arlette Farge y Michel Deguy— publicaron un llamamiento a los intelectuales, encabezado por Maurice Olender, en el que se les pedía que no colaborasen en las publicaciones de esta nueva extrema derecha, cuyos protagonistas pretendían haber cambiado: «Cuando caen en la trampa, estas firmas acreditan, evidentemente, la idea de que el supuesto cambio es una realidad [...]. Con estas complicidades involuntarias, corremos el riesgo de que en nuestra vida intelectual se trivialicen unos discursos a los que es preciso oponerse, por ser una amenaza para la democracia y las vidas humanas».[42]

El llamamiento tuvo una repercusión importante, porque daba en el clavo. En efecto, aquel año Paul Yonnet, sociólogo del deporte, acababa de publicar en Gallimard *Voyage au centre du malaise français*, auspiciado por la revista *Le Débat*. En este libro se reproducían de pe a pa todos los planteamientos de la nueva extrema derecha. En él denunciaba el mercado, la degradación de los ideales de la identidad francesa, la pretensión hegemónica de los «derechohumanistas» y, sobre todo, las luchas antirracistas —o «neoantirracismo»—, que a su juicio denotaban la extinción de la identidad francesa. Por si fuera poco, deploraba que la novela nacional francesa se redujese a la historia de la Segunda Guerra Mundial, es decir, al asunto del exterminio de los judíos. Y, por supuesto, ponía en la picota a la asociación SOS Racisme y a la izquierda «caviar» o mitterrandista, pese a que, como es sabido, no prefiguraban en absoluto las posiciones descolonialistas. El antirracismo, decía Yonnet, no solo es más preocupante que el racismo, sino que es más nocivo. Tesis defendida también por

Pierre-André Taguieff, investigador de renombre y especializado en racismo.

En suma, Yonnet agitaba el espantajo del mestizaje, el reemplazo y la invasión. Como le llovieron las críticas, sobre todo desde *Libération* y *Le Nouvel Observateur*, se consideró víctima de una conspiración y contestó con un texto en «habla oscura», trufado de neologismos, con profusión de prefijos «neo-» y «pan-»:[43]

> Hagamos este razonamiento, que también es una tautología: si se lleva a cabo la asimilación de los inmigrantes que quieren ser franceses, se hará contra la utopía neoantirracista de una regeneración de la sociedad francesa por su transformación en sociedad panracial, panétnica, pancomunitaria, contra la propagación febril de una visión panracial de las relaciones sociales, contra la voluntad declarada de destruir los mecanismos de asimilación después de haberlos declarado mortíferos, se hará contra el mito de la reducción del hombre llamado «blanco», contra el programa político del neoantirracismo, que consiste en obstaculizar por todos los medios la voluntad de dominar los flujos migratorios.[44]

La pega, en este asunto, es que ninguno de los «enemigos» de Paul Yonnet suscribía semejante programa, «panracial» o lo que fuera. Veinte años después, en cambio, sus tesis conquistarían a una parte de la intelectualidad y la prensa de derechas las esgrimiría contra la «invasión» del pensamiento descolonial.

A diferencia de Raspail, Renaud Camus, el inventor del «gran reemplazo», procedía de los ambientes literarios de vanguardia, donde se había codeado con Roland Barthes y Marguerite Duras y había colaborado en el periódico *Le Gai Pied*. Militante de la causa homosexual, socialista de izquierda y ecologista, se había dado a conocer publicando unos relatos muy literales de sus relaciones amorosas. Uno de ellos, *Tricks*, estaba prologado por Barthes, y nada hacía sospechar que este amable dandi

proustiano iba a armar una de las mayores zapatiestas literarias, editoriales y mediáticas de la primera mitad del siglo XXI cuando, en el año 2000, publicó *La Campagne de France. Journal 1994*: más de cien artículos, peticiones y tribunas libres, una retirada del libro para suprimir los pasajes antisemitas y una nueva publicación a bombo y platillo. Como los protagonistas de este asunto ya lo han dado a conocer, analizado y explicado lo suficiente, no hace falta que me extienda sobre él aquí.[45] No obstante, hay que tener presente que este libro procedía a una contabilidad de las identidades étnico-religiosas en una época en que las famosas leyes impugnadas por Jean Raspail se aplicaban, no a la literatura, sino a la expresión directa de opiniones y juicios.

Criticando un programa de France Culture, Renaud Camus, en su *Diario*, hacía un alarde de estilo sobre lo «demasiado» y lo «no bastante»:

> Hay que decir que los colaboradores judíos de *Panorama* exageran un poco: por un lado, en todos los programas, su proporción es de cuatro a cinco, o cuatro a seis, o cinco a siete, lo cual, en una emisora nacional y casi oficial, es una clara sobrerrepresentación de un grupo étnico o religioso; por otro lado, se las arreglan para que cada semana se dedique al menos un programa a la cultura judía, a la religión judía, a escritores judíos, al Estado de Israel y su política...

Más adelante, Camus se preguntaba cómo reaccionaría el oyente si, entre los periodistas reunidos alrededor de ese micrófono,

> cuatro de cada seis fueran homosexuales, o cinco de cada siete [...]. ¿No diría que los homosexuales exageran un poco? Pues bien, en Francia hay muchos más homosexuales que judíos (en fin, eso creo). También hay muchos más árabes. Y los árabes prácticamente no tienen representación en *Panorama*, ellos; salvo, de cuando en cuando,

por parte de un francolibanés cristiano.[46]

Al releer este texto vienen a la mente las famosas clasificaciones de los *cultural-colonial-gender-studies*, contra los que más tarde cargaría Renaud Camus. Pero, varias páginas después, hacía suyo el miedo a la subversión, con la salvedad de que los árabes, los musulmanes, los morenos, los extranjeros y sobre todo una vez más, los mestizos «reemplazaban» a los judíos. Estos habrían sido capaces de integrarse, mientras que los otros estaban condenados a no lograrlo nunca:

> Creo que la sociedad mestiza va a ganar, que en gran medida ya ha ganado [...]. Así como los judíos, mucho menos ajenos a nuestra cultura antigua, se han ido integrando con más o menos fortuna, los musulmanes, los árabes y los negros también se integrarán. Pero no se integrarán a los franceses de pura cepa, y los franceses de pura cepa no se integrarán a ellos: estarán integrados, todos juntos, en una sociedad y quizá en una civilización que está naciendo ante nosotros y ya podemos ver en los extrarradios, los liceos, las discotecas y los anuncios publicitarios.[47]

De una página a otra, Camus pasa de un «demasiados judíos» a un «demasiados árabes». Pero en el primer caso, según él, la integración había sido posible, mientras que en el segundo estaba condenada al fracaso. Dicho de otro modo, marcaba bien la evolución que se había producido en Francia desde los años noventa. Oficialmente, en las declaraciones de los antisemitas, los judíos ya no eran los chivos expiatorios, a condición de que no ostentaran su judeidad. En tal caso, su lugar lo ocupaban los árabes, que nunca serían capaces, se decía, de convertirse en franceses auténticos. Merced a esta lógica delirante de la jerarquía entre las razas buenas y malas, el discurso antisemita de Camus y sus semejantes pasaba a ser un alegato filosemita, siempre al acecho de la alteridad odiosa:

el árabe, espectro del judío. Así es la espiral infernal de la doctrina del «gran reemplazo»: uno reemplaza a otro, que a su vez es reemplazado. Cuando acaba la ronda, siempre es el judío, pariente original, quien vuelve a estar en primer plano: el judío que sobra, el de *Panorama* de France Culture, el que exagera y es demasiado activo.

Fue en este terreno abonado donde Camus, convertido en un maestro de la retórica del «reemplacismo», se puso a mitificar el paraíso perdido de una lengua original, el buen francés de los antiguos manuales escolares, al que convenía añadir un territorio ancestral: un castillo en Plieux, departamento de Gers, adquirido en 1992 y transformado en lugar de resistencia a la islamización del planeta.[48]

En su vetusto torreón, donde recibe a sus invitados y escribe su blog, el que fuera militante de la causa homosexual trata de sobrevivir en un mundo alternativo, a la espera de que algún día le reemplacen también a él. Desde sus tierras, asiste al triunfo planetario de su teoría del «gran reemplazo», adoptada por todas las nebulosas identitarias de la Tierra y por los afiliados al Parti de l'In-nocence (de la inocencia recuperada), fundado por él en 2012 para presentarse a la elección presidencial. Pero fue sobre todo en Colombey-les-Deux-Églises donde, el 9 de noviembre[*] de 2017, identificándose con Charles de Gaulle, Renaud Camus decidió hacer su llamamiento a la descolonización de Europa. A su juicio, la inmigración se había convertido en una «invasión» y las transferencias de población conducían inevitablemente a la islamización árabe y negra de todo el continente.

Estas son las tesis que esgrime hoy la galaxia de la derecha extrema, pero también lo hacen los partidos y los medios perturbados por la identidad, una cuestión planteada machaconamente por los descoloniales y otros interseccionales que se dedican a boicotear libros y espectáculos. Por

añadidura, Renaud Camus preconiza una revisión del *ius soli* y la prohibición de la procreación asistida. También se hace eco del tema de la «reemigración», planteado por muchos identitarios de derechas, que proponen la promulgación de una ley para dar un subsidio a los inmigrantes no europeos que acepten volver («reemigrar») a sus países de origen.

Aunque Renaud Camus era uno de los protagonistas más activos del «gran reemplazo», esta tesis nunca habría tenido en Francia una repercusión tan fuerte, semejante a la de Édouard Drumont a finales del siglo XIX, de no ser por la entrada en escena de un polemista al que los medios complacientes brindaron una tribuna excepcional: Éric Zemmour. Nacido en 1958 en Montreuil, en el seno de una familia judía de origen argelino, estudió en un colegio religioso, donde acabó detestando el ritual de los rezos matutinos. Criado por una madre ama de casa y diabética y un padre enfermero de ambulancia, aficionado a los casinos y siempre dispuesto a sacarse el cinturón para corregir la desobediencia de su hijo, Zemmour no tardó en convencerse de que era un genuino producto de la laicidad francesa, y no se cansaba de repetir que hasta que uno no se enfrenta a un padre «de verdad» y puede «matar al padre», no se convierte en un hombre cabal.[49] Agobiado por la cuestión del Nombre-del-Padre, concepto bien conocido,[50] el joven Zemmour se interesó por el psicoanálisis, sobre todo por el de Lacan. En 2017, cuando Emmanuel Macron accedió a la presidencia, dijo que era un «Peter Pan» que no quería ser padre y por ese motivo se había casado con una madre enérgica que le trataba como a un «hijo de mamá» (*Big Mother*). Y remataba su argumentación con una máxima mordaz de Lacan: «El amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo quiere».[51]

Contrariado por haber suspendido el examen de ingreso en la Escuela Nacional de Administración, decidió dedicarse al

periodismo y pasó de la prensa escrita a la televisión, donde empezó a llamar la atención por su misoginia y su poca simpatía hacia los judíos, los homosexuales y los árabes. A todo esto, para evitar que se le pudiera identificar con su aborrecida arabidad, decía que era un «judío bereber», una manera como otra cualquiera de proclamar la condición de «francés de pura cepa»: «No se puede ser francés y argelino a la vez». Obsesionado por su origen, aunque odia los rituales religiosos, en el fondo nunca se aparta de ellos, como si continuamente se sintiera obligado a confesar una identidad de la que reniega: «En la sinagoga soy Moisés, pero en el estado civil me llamo Éric Justin Léon». El caso es que a Justin Léon los inmigrantes que ponen nombres extranjeros a sus hijos le inspiran una santa aversión. Y despotrica contra todos los Mohamed o Rachid, contra todas las Zhora o Hapsatou, afirmando que la ley de 1993 que suprimía la obligación de referirse al santoral para poner nombre a los hijos fue un desastre para Francia, porque eso permitió que los hijos de inmigrantes pudieran conservar un vínculo con su país de origen.

Gracias a la vivaracha Catherine Barma, y con una opinión pública cada vez más hostil a las «élites», Zemmour se aseguró un lugar confortable en una cadena de televisión pública, a pesar de varias condenas por incitación al odio racial. Después se hizo cargo de una crónica diaria en C-News, cadena de información continua del grupo Canal+. Fue así como todas las noches, en un horario de gran audiencia, hizo realidad su sueño: recibir a un invitado, preferiblemente a un intelectual, para debatir sobre su principal obsesión: Francia ya no es Francia.

A partir de 2010, Zemmour decidió convertirse en historiador identitario de alto nivel para hacer una limpieza de élites francesas vendidas al mundialismo. Con esta perspectiva, escribió una trilogía dedicada a la decadencia francesa:

Mélancolie française, *Suicide français* y *Destin français*.[52] El conjunto gira en torno a la temática del «gran reemplazo»: Francia se muere y a los hombres se les despoja de su pene y de su legitimidad ancestral para dominar al sexo débil. A los franceses de pura cepa se les expulsa de las ciudades, los barrios y los pueblos para ser reemplazados por poblaciones africanas, árabes y asiáticas, que convierten las iglesias en mezquitas. Justin Léon denuncia el vasto lupanar de una Francia repleta de burkinis y nicabs, de turbantes, de grisgrís, de alfombras de oración, de carne halal, de transgéneros juerguistas, servidos por un ejército de universitarios izquierdistas a las órdenes de los Indígenas de la República, a su vez financiados por unos extraños bancos no muy franceses.

Le Suicide français, que sigue exactamente el modelo de *La France juive* —con listas de nombres, de fechas, de títulos de libros reciclados sin pies ni cabeza, como en un gran cajón de sastre—, pinta un panorama espantoso de los cuarenta años que, tras los acontecimientos de Mayo del 68, habrían provocado la agonía irreversible de Francia. Pero Justin Léon, para tratar de sacar a la patria del atolladero, se apresta a «deconstruir a los deconstructores» invocando, muy ufano, a Gramsci y su noción de «hegemonía cultural», y también a Fernand Braudel, transmutado en ideólogo nacionalista de la identidad francesa.

También confecciona una lista impresionante de responsables del suicidio, todos ellos pensadores cuyas obras, como salta a la vista, no ha leído: Sartre, Simone de Beauvoir, Derrida, Bourdieu, Deleuze, Foucault, Guattari, Rosanvallon, Bernard-Henri Lévy y Claude Lanzmann (a quien reprocha que haya privilegiado la historia del Holocausto judío en detrimento de otros genocidios). A Lévi-Strauss le critica por haber querido imponer un sistema comunitarista en Francia. Por supuesto, se mofa de toda la literatura llamada «moderna» a excepción de

Patrick Modiano, a quien toma por admirador de Philippe Pétain. Tampoco se olvida de señalar a todos los que ponen en peligro la cohesión nacional, como los homosexuales, y en especial a Pierre Bergé e Yves Saint Laurent, culpables de haber «masculinizado» a las mujeres vistiéndolas de hombre. Termina con una apología del mariscal Pétain, afirmando que el jefe del Estado francés evitó la deportación de los judíos franceses cuando entregó a los nazis a los judíos extranjeros. Por consiguiente, para rehabilitar al régimen de Vichy, refuta los trabajos de Robert Paxton.[53]

Cuatro años después, en *Destin français*, con el pretexto de unir su genealogía familiar a la de su «patria», Zemmour repasa «su historia de Francia», de Clodoveo a De Gaulle y de las cruzadas al yihad. Ni corto ni perezoso, en un ataque de drumontismo agudo, hace responsable a la familia Rothschild de la derrota de Napoleón en Rusia y en Waterloo: «La fratria de Frankfurt amasó su fortuna apoyando la lucha contra Napoleón. El emperador lo tenía todo para disgustarles. Se negaba a endeudarse y despreciaba a los proveedores de guerra».[54]

¿Merece la pena detenerse en estas memeces y afirmaciones deplorables? Si un historiador de la talla de Gérard Noiriel creyó oportuno dedicar un libro entero a Éric Zemmour es precisamente porque ha tenido un papel decisivo en la difusión y la trivialización de unas tesis identitarias que parecían destinadas al olvido. Pero es en Francia donde ha ocurrido tal cosa. *Le Suicide français*, recibido con una andanada de críticas por la prensa de información, se convirtió rápidamente en un superventas, con unos 400.000 ejemplares vendidos. En cuanto al autor, varios medios franceses donde colabora —*Va - leurs actuelles*, *Le Figaro Magazine* y *Causeur*— lo presentan como un historiador subversivo. Lo mismo que Renaud Camus y otros muchos, es considerado un restaurador de los valores franceses

pisoteados no solo por hordas bárbaras, sino también por los grandes pensadores de la segunda mitad del siglo —de Sartre a Césaire, pasando por Lévi-Strauss—, traducidos, leídos y comentados en el mundo entero, que son el honor de Francia. Diversos partidos políticos y otros movimientos de rearme moral procedentes de la derecha que añora la autoridad suelen invitar a Zemmour.

Houria Bouteldja, en un arrebato de odio, le escribió a Zemmour:

> Para colmo de la mala suerte no solo eres judío, sino que además eres árabe (o bereber, pero es parecido). Eres un acaparador. Me das pena. Te llamas Zemmour cuando otros se llaman Klugman, Klein, Finkestein. ¡Ni siquiera has tenido el detalle de nacer ario! Y en tu odio hacia nosotros, musulmanes y otras chusmas, lo que expresas es la aversión a tu raza. Como judío y como árabe. Para empezar, nos odias por resistirnos a la asimilación a la que nos obliga la República, mientras que tú y tu familia habéis cedido a ella [...]. Nuestros pañuelos, nuestras barbas ostentosas, nuestras mezquitas, nuestra carne halal te recuerdan demasiado el sacrificio de identidad al que has debido someterte.[55]

Leyendo estas lindezas, no sorprende que otro polemista como Michel Onfray, adulado también por los medios decadentistas, se haya unido a Zemmour en este pantano nauseabundo. En 2010, después de tachar a Freud de fascista, antisemita, cuñado incestuoso y rapaz, después de insultar a Sartre elogiar a Proudhon el bueno frente a Marx el malo (salido de una tribu judía), el filósofo libertario se erige en portavoz del buen pueblo francés. Convertido a un ideario zemmourizado, él también arremete contra los destructores estructural-islamoizquierdistas y, por tanto, contra esa *French Theory* a la que responsabiliza de una decadencia sin precedentes de la nación francesa:

> Esta teoría coloca a los márgenes en el centro: a los homosexuales, los transgéneros, las mujeres, los negros y los magrebíes, los inmigrantes y los musulmanes, pero también —son los sujetos predilectos de Foucault— a los presos, los locos, los hermafroditas, los criminales, cuando no —estos otros son los héroes de Deleuze— a los drogadictos y los esquizofrénicos. Así las cosas, el proletario ya no es el actor de la Historia, le conminan a ceder su sitio a las minorías: irá a consolarse de este despido, teorizado por Terra Nova, con los Le Pen. [56]

Y un sector nada despreciable de la esfera mediática francesa, haciéndose eco de estos camelos, ha acabado creyendo a pies juntillas (e ignorando todo o casi todo de la galaxia descolonial-*queer*) que los auténticos responsables de las desdichas de la identidad francesa se llaman Sartre, Foucault, Derrida, Césaire, Fanon, Deleuze y, más lejos en la historia, Jean-Jacques Rousseau, Robespierre, Danton, Saint-Just, Marat, el Terror y Mayo del 68. No pasa una semana sin que en alguno de estos medios de información se profieran insultos de esta clase, recogidos por cientos de webs en busca de conspiraciones.

Epílogo

¿Qué cabe esperar de estas derivas identitarias? ¿Son el síntoma de un trastorno de las subjetividades ligado a un momento particular de la historia del mundo o, por el contrario, van a perdurar y a sustituir a las otras formas de compromiso individual y colectivo?

En todo caso, lo cierto es que los identitarios de la extrema derecha y de la derecha reaccionaria siempre repiten lo mismo, con muy pocas variantes: terror a la alteridad, angustia por el «gran reemplazo», odio al presente, mitificación de un pasado fantaseado. Este discurso es persistente, pero solo se vuelve peligroso cuando hay altavoces complacientes que le dan una gran difusión, o cuando se incorpora a los programas de partidos políticos arrastrados por la ola populista.

En el caso de las derivas de género, fruto de la transformación en su contrario de un movimiento emancipador, conviene que se les imponga un límite serio en el marco del Estado de derecho, sencillamente porque la ley no debe ser la traducción de un deseo expresado por un sujeto, cualesquiera que sean sus motivos: el sufrimiento, por ejemplo, cuando su causa es una relación desgraciada o delirante consigo mismo. La función del Estado es proteger a los ciudadanos de todas las discriminaciones, incluidas las que resultan de una voluntad de hacerse daño a sí mismo. En este sentido, existen razones para oponerse a cualquier proyecto de abolición de la diferencia anatómica y biológica de los sexos, tal como la reclaman hoy los partidarios más fanáticos de la instauración de un «género neutro» inscrito en el estado civil,

que una vez reconocido se les impondría a los niños preadolescentes perturbados, sometiéndolos a unos tratamientos con hormonas, o incluso quirúrgicos, que podrían considerarse maltrato.[1]

En cuanto a las derivas identitarias ligadas al oscurantismo religioso, al restablecimiento segregativo de la idea de raza, a la destrucción de estatuas, al boicot de ciertas conferencias y enseñanzas o de ciertos espectáculos, ya encuentran sus límites y sanciones en el marco legal cuando están manipuladas para un plan terrorista o implican actos delictivos o criminales. No hay que olvidar nunca, ante las demandas de los dos extremos, que la fuerza del republicanismo, desde 1789, se basa en un doble contrato: por un lado, no dotar a la religión de un poder político en la vida ciudadana y, por otro, aceptar los particularismos, religiosos o de otro tipo, reconocidos a todos los ciudadanos a título individual. Cada cual puede cultivar libremente su identidad siempre que no pretenda convertirla en un principio de dominación.[2]

A todo esto, el Estado no debe andarse con censuras, pretendiendo regular la libertad de debatir y de enseñar. No le corresponde tomar partido por una tesis u otra. En cuanto a los intelectuales, no cabe duda de que debemos dar ejemplo: defender unas ideas y combatir otras, o sea, tomar partido, sin caer nunca en el insulto o la invectiva, práctica que se fomenta demasiado en el debate contemporáneo.

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a Sophie Bessis quien, desde que empecé a escribir este libro, puso a mi disposición todos sus conocimientos sobre las relaciones entre la historia del feminismo y las cuestiones poscoloniales.

Un caluroso agradecimiento a Bernard Cerquiglini por nuestras discusiones lingüísticas sobre los lenguajes oscuros y los neologismos.

Gracias a Jean Khalfa, que me ha informado con paciencia sobre la vida de Frantz Fanon y sobre las interpretaciones anglófonas de su obra.

Muchas gracias a Vaiju Naravane por su contribución a la historia reciente de la *sati* y la inmolación del cuerpo en la India.

Gracias también a Dany Nobus, presidente del Freud Museum de Londres, por nuestras discusiones sobre las cuestiones planteadas por los niños transgénero en Gran Bretaña.

Vaya toda mi gratitud a Benjamin Stora por nuestros debates sobre el colonialismo y la cuestión de la memoria compartida.

También le agradezco a Michel Wieviorka nuestras conversaciones sobre la historia del Conseil Représentatif des Associations Noires de France.

Gracias a Georges Vigarello por sus reflexiones sobre la cuestión de las transformaciones corporales relacionadas con el género y sobre la cuestión *queer*.

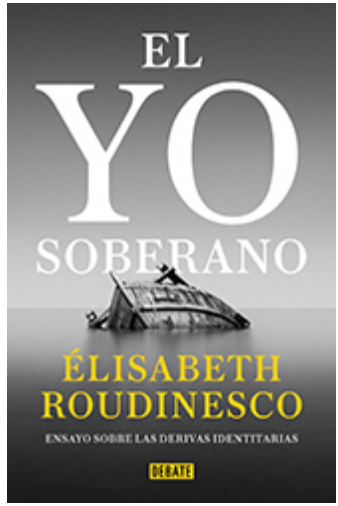
Doy las gracias a Anthony Ballenato, que ha realizado una serie de indagaciones bibliográficas en inglés por internet para

este libro.

Gracias a Jean-Claude Baillieul por sus minuciosas correcciones.

Por último, un caluroso agradecimiento, como siempre, a Olivier Bétourné, que ha editado y corregido el libro con talento y entusiasmo.

Una reflexión valiente y audaz sobre las trampas de la política de la identidad, clave para entender el estado el mundo de hoy.



El fenómeno de la «asignación de identidad» ha ido tomando fuerza en los últimos veinte años, hasta el punto de involucrar a la sociedad en su conjunto. Así lo atestiguan la evolución de la noción de género y las metamorfosis de la idea de raza. ¿Qué ha pasado para que los compromisos emancipatorios del pasado, en particular las luchas anticoloniales y feministas, hayan se hayan replegado sobre sí mismos de tal manera? El derribo de estatuas en nombre del antirracismo es desconcertante, y la violencia con la que se manifiesta el odio a los hombres en el seno de la lucha feminista plantea interrogantes.

En décadas recientes, se han reinterpretado hasta el exceso instrumentos de pensamiento ricos y de gran fineza —de las obras de Sartre, Beauvoir, Lacan, Césaire, Foucault, Deleuze o

Derrida— para sostener unos ideales nuevos cuya prioridad no es alcanzar una sociedad más justa. En paralelo, la noción de identidad nacional regresa en los discursos de la extrema derecha, habitados por el terror. Estos valoran lo que los identitarios del otro lado rechazan: la identidad blanca, masculina, viril, colonialista, occidental. Identidad contra identidad, por tanto.
En esta reflexión valiente y audaz sobre las trampas de las políticas identitarias, clave para entender el mundo de hoy, Élisabeth Roudinesco ofrece algunas pistas para huir del laberinto de la esencialización de la diferencia y de lo universal.

La crítica ha dicho:

«Una investigación inspirada en la obsesión contemporánea de asignar una identidad a cada persona: un manual de progresismo pragmático».
Le Monde

«Una obra notablemente investigada que analiza, con talento y meticulosidad, la naturaleza y los peligros de las derivas identitarias, dondequiera que surjan. No era fácil entrelazar los hilos que unen los debates sobre la identidad, el Islam, la República, el colonialismo, etc., para dar sentido a los cambios contemporáneos en la relación con la alteridad. Como historiadora, pero con todos los recursos de las ciencias sociales, la autora consigue el tour de force de arrojar luz sobre el asunto con una coherencia que sorprenderá a la mayoría de los lectores».
Nonfiction

Historiadora y directora de investigación de la Universidad de París-VII, **Élisabeth Roudinesco** es la autora de numerosas obras, entre las que destacan *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (1995), *¿Por qué el psicoanálisis?* (2000) y *Nuestro lado oscuro, una historia de los perversos* (2009).

Título original: *Soi-même comme un roi. Essai sur les dérives identitaires*

Primera edición: enero de 2023

© 2021, Éditions du Seuil
© 2023, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2023, Juan Vivanco Gefaell, por la traducción

Diseño de portada: Marc Cubillas
Imagen de portada: Getty Images

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-1861-945-8

Compuesto en www.acatia.es

Facebook: PenguinEbooks
Facebook: debatelibros
Twitter: @debatelibros
Instagram: @debatelibros

YouTube: penguinlibros
Spotify: PenguinLibros

Prólogo

[1] Véase Myriam Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, París, Seuil, 2008.

[2] Serge Doubrovsky acuñó este neologismo en 1977 para designar un género literario heredado de Proust que incluye la expresión del inconsciente en la autonarración, sin reducirla a una plétora de confesiones centradas en los sufrimientos del yo.

[3] Gérard Noiriel en su blog, <https://noiriel.wordpress.com/2019/02/11/ patrick-boucheron-un-historien-sans-gilet-jaune>, 11 de febrero de 2019.

[4] Según la expresión de Paul Ricœur en *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. [Hay trad. cast.: *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI, 1996].

[5] Arthur Rimbaud, «Carta del vidente» a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871.

[6] Véase Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre, ou la Prothèse d'origine, París*, Galilée, 1996.

[7] Según la feliz expresión de Michel Serres en «Faute», *Libération*, 18 de noviembre de 2009, <https://www.liberation.fr/ societe/2009/11/19/faute_594497>.

[8] Guy Sorman llama «horror identitario» a esta asignación, «Finissons-en avec cet odieux discours réactionnaire!», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/ idees/article/2016/10/01/finissons-en-avec-cet-odieux-discours-reactionnaire_ 5006516_3232.html>, 1 de octubre de 2016.

1. La asignación de identidad

[1] Chawki Azouri y Élisabeth Roudinesco (dirs.), *La Psychanalyse dans le monde arabe et islamique*, Beirut, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2005. El simposio se celebró entre el 6 y el 8 de mayo de 2005. Entre los

numerosos ponentes: Souad Ayada, Jalil Bennani, Fethi Benslama, Antoine Courban, Sophie Bessis, Christian Jambet, Paul Lacaze y Anissé el-Amine Merhi.

[2] Véase el artículo primero de la Constitución del 4 de octubre de 1958.

[3] Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, París, Flammarion, 1992. [Hay trad. cast.: *La identidad de Francia*, trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1993].

[4] Doce de estas comunidades son cristianas (maronita, griega ortodoxa, griega católica, armenia ortodoxa, armenia católica, siríaca católica, jacobita, caldea, nestoriana, latina, protestante y copta). Las otras cinco son una comunidad israelí y cuatro musulmanas (sunní, chií, drusa y alauí). Véase Fredrik Barth, «Les groupes ethniques et leurs frontières», en Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, París, PUF, 1995.

[5] Véase al respecto Catherine Kintzler, *Penser la laïcité*, París, Minerve, 2014.

[6] Élisabeth Roudinesco, «Le foulard à l'école, étouffoir de l'altérité», *Libération*, <https://www.liberation.fr/tribune/2003/05/27/le-foulard-a-l-ecoleetouffoir-de-l-alterite_434944>, 27 de mayo de 2003. Intervine a favor de la ley ante la comisión reunida en julio de 2003 por Bernard Stasi. También me pronuncié a favor de la prohibición del nicab en el espacio público, porque el ejercicio de las libertades democráticas implica que un sujeto no oculte su rostro y pueda ser identificado tal como es.

[7] Sélim Abou, *La «République» jésuite des Guaranis (1609-1768) et son héritage*, París, Perrin/Unesco, 1995; *idem*., *De l'identité et du sens. La mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*, París, Perrin/Beirut, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009. Roland Joffé cuenta muy bien, en su película *Mission* (*La misión*) (1986), la historia de la lucha de los jesuitas y los amerindios guaraníes de Paraguay contra el colonialismo español y portugués. Sélim Abou se hace eco de la famosa paradoja de Tocqueville según la cual cuanto más mejora una situación, más intolerable les resulta a los beneficiarios de dicha mejora la diferencia con la situación ideal. Véase *La democracia en América* (1840), libro II, cap.XIII, dedicado a la inquietud de los norteamericanos por su bienestar.

[8] He estudiado este asunto en *La Famille en désordre*, París,

Fayard,2002.[Hay trad. cast.: *La familia en desorden*, trad. de Óscar Luis Molina, Barcelona, Anagrama, 2004].

[9] Montesquieu, *Mes pensées*, antología compilada por Catherine Volpilhac-Auger, París, Gallimard, col. «Folio Classique», 2014.

[10] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* [1979]. [Hay trad. cast.: *La cultura del narcisismo*, trad. de Jaime Collyer, Barcelona, Andrés Bello, 1999]. El libro, superventas en Estados Unidos, fue recibido en Francia como una crítica al progresismo de izquierda.

[11] Christopher Lasch, *Le Moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité* [1984], París, Climats, 2008.

[12] Citado por Andréa Linhares, «Le genre: de la politique à la clinique», *Champ psy*, n.º 58, 2010, pp. 23-36.

[13] Mark Lilla, *La Gauche identitaire. L'Amérique en miettes* [2017], París, Stock, 2018, p. 27.

2. La galaxia del género

[1] El primer tomo de *El segundo sexo* se publicó en junio de 1949 y el segundo en septiembre, en la editorial Gallimard.

[2] Véanse al respecto Robert Stoller, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme* [Nueva York, 1968], París, Gallimard, 1978; Heinz Kohut, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques* [1971], París, PUF, 1991; y también Thomas Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident* [1990], París, Gallimard, 1992 [hay trad. cast.: *La construcción del sexo*, trad. de Eugenio Portela, Madrid, Cátedra, 1994], así como Lynn Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française*, París, Albin Michel, 1995.

[3] El primer volumen de esta encuesta, dedicado a la sexualidad masculina, se acababa de traducir al francés. Alfred Kinsey, *Le Comportement sexuel de l'homme*, París, Pavois, 1948.

[4] T. Laqueur, *La Fabrique du sexe, op. cit.*

[5] Platón, *Le Banquet*, texto revisado y traducido por Léon Robin, París, Les Belles Lettres, 1929. Véase también Jean-François Rey, «L'épreuve du genre. Que nous apprend le mythe de l'androgyne?», *Cités*, n.º 44, 2010, pp. 13-26.

[6] Véase Sigmund Freud, «Sur le plus général des rabaissements de la

vie amoureuse» [1912], en *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1970, p. 65.

[7] En un encuentro con Goethe en Erfurt, el 2 de octubre de 1808, el emperador habló de las tragedias del destino que, a su juicio, revelaban una época sombría y un pasado caduco: «¿Qué nos importa hoy el destino? El destino es la política». He comentado esta frase en *La Famille en désordre* (París, Fayard, 2002), en el capítulo titulado «Les femmes ont un sexe» («Las mujeres tienen un sexo»).

[8] Sobre los estudios de género en Francia, puede leerse con interés el informe de la Assemblée Nationale, coordinado por Maud Olivier, grabado el 11 de octubre de 2016, n.º 4105, 285 pp. Véase igualmente Juliette Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, París, La Découverte, 2016.

[9] Véase, en especial, el libro de Laurent Dubreuil, *La Dictature des identités*, París, Gallimard, 2019. Y también Éliane Elmaleh, «Les politiques identitaires dans les universités américaines», *L'Homme et la société*, n.º 149, 2003, pp. 57-74.

[10] En la mitología griega, Hermafrodita es un efebo nacido de la unión entre Hermes y Afrodita. El hermafroditismo es un fenómeno biológico en virtud del cual el individuo es morfológicamente macho y hembra. Hoy se habla de «intersexualidad» y de individuos «intersexuados». Nada tiene que ver con la androginia, que es un mito. En la actualidad, el hermafroditismo afecta a entre el 1 y el 2 por ciento de los nacimientos. Genéticamente, la forma hembra consta de dos cromosomas XX y la forma macho de un cromosoma X y otro Y. Hay varios tipos de hermafroditismo: uno, muy raro, en el que las mujeres son XY y los hombres XX con órganos externos invertidos o atrofiados; otro (seudohermafroditismo), el más frecuente, obedece a una anomalía congénita sin modificación cromosómica, con presencia en el mismo sujeto de dos órganos reproductores, uno de los cuales puede estar atrofiado.

[11] Sobre la trayectoria de John Money, puede consultarse el libro de JeanFrançois Braunstein, *La Philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, París, Grasset, 2018, pp. 27-73.

[12] Efectuada en el Servicio de Endocrinología.

[13] El mejor estudio francés sobre este asunto es el de Claire Nahon, *Destins et figurations du sexuel dans la culture. Pour une théorie de la transsexualité*, 2 vols., tesis doctoral de Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis, dirigida por Pierre Fédida y Alain Vanier, Université

Paris-7, 2004.

[14] El término «trans» también se usa en un sentido menos militante. Un hombre trans es una persona que ha nacido mujer y se ha convertido en hombre a lo largo de una «transición», y una mujer trans ha nacido hombre y se ha convertido en mujer.

[15] Algunos autores distinguen entre homofilia y homosexualidad para diferenciar entre los abstinentes y los practicantes.

[16] Los autores del *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders o DSM)* inventaron la noción de «disforia de género» para designar el transgenerismo.

[17] Sobre el origen de esta expresión, al principio generosa, véase Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard/Galilée, 2001. Al principio, la crítica de la *political correctness* corrió a cargo de un movimiento conservador que trataba de presentar como censores a los universitarios estadounidenses que se ocupaban de feminismo, estructuralismo, antirracismo, etc. Después, estos mismos adoptaron la expresión positivamente, tratando de darle la vuelta a su sentido peyorativo.

[18] Fundada en 2009 por Caroline De Haas, militante política y sindicalista. Después se le han sumado otros colectivos como La Barbe y Les Dégommeuses.

[19] El caso más emblemático es el del cineasta Roman Polanski, acusado de violaciones y abusos por testimonios tardíos, cuando los hechos han prescrito hace mucho tiempo.

[20] En octubre de 2017, 93 mujeres, muchas de ellas actrices famosas, acusaron públicamente al productor Harvey Weinstein de agresiones sexuales y chantaje contra ellas. Juzgado y declarado culpable, Weinstein recibió una severa condena en un juicio equitativo. En cuanto a Jeffrey Epstein, el empresario multimillonario acusado de múltiples fraudes y depredador sexual, logró zafarse de la justicia estadounidense durante veinte años a pesar de los testimonios abrumadores de sus numerosas víctimas. Gracias a la iniciativa #MeToo fue desenmascarado y encarcelado. Se suicidó en su celda el 10 de agosto de 2019 para eludir el juicio. Su compañera, Ghislaine Maxwell, cómplice de todos sus crímenes, fue juzgada en 2022 y condenada a veinte años de cárcel.

[21] Empresaria neoyorquina firmante de la petición.

[22] Fleur Burlet, «A New York, une pétition s'élève contre un tableau de Balthus érotisant une très jeune fille», *Les Inrockuptibles*, <https://www.lesinrocks. com/actu/new-york-une-petition-seleve-contre-un-tableau-de-balthus-eroti sant-une-tres-jeune-fille-125792-08-12-2017>, 8 de diciembre de 2017.

[23] *Livres Hebdo*, <https://www.livreshebdo.fr>, 12 de abril de 2019.

[24] Laure Murat, «*Blow-Up* revu et inacceptable», *Libération*, <https://www. liberation.fr/debats/2017/12/12/blow-up-revu-et-inacceptable_1616177>, 12 de diciembre de 2017. Y la respuesta de Serge Kaganski, «Faut-il brûler *Blow-Up*, le chef-d'œuvre d'Antonioni?», *Les Inrockuptibles*, <https://www.lesinrocks.com/ cinema/debat-en-quoi-blow-dantonionni-serait-il-inacceptable-12670415-12-2017>, 15 de diciembre de 2017.

[25] Sobre la crítica de la evolución de la psiquiatría estadounidense, véase Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse*?, París, Fayard, 1999. También Stuart Kirk y Herb Kutchins, *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, col. «Les Empêcheurs de penser en rond», 1998.

[26] Véase Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient* [1970], París, Fayard, 1994. [Hay trad. cast.: *El descubrimiento del inconsciente*, trad. de J. Ramón Ónega, Madrid, Gredos, 1976]. También Ian Hacking, *L'Âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* [1995], Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.

[27] Véase George Orwell, *1984* [1949], Barcelona, DeBolsillo, 2013.

[28] Véase Sarah Chiche, «*DSM-V*: troubles dans la psychiatrie», *Sciences humaines*, n.º 251, agosto-septiembre de 2013.

[29] Asociación militante y política de lucha contra el VIH/sida, fundada en Francia en junio de 1989. «Nosotros, mujeres y hombres, seropositivos, seronegativos, heteros, homos, bis, trans, militamos en Act Up París desde hace muchos años y lo hacemos con nuestro cuerpo. Nuestros cuerpos estropeados, en algunos de nosotros, cuerpos heridos, nuestros cuerpos puestos en evidencia en la acción pública, nuestros cuerpos congregados para las manifestaciones, las concentraciones y todas nuestras reuniones; nuestra fuerza reside en nuestros cuerpos y su escenificación. Con nuestros cuerpos que a veces no entendemos, de enfermos en supervivencia precaria hasta 1995, nos hemos vuelto

supervivientes marcados por los efectos secundarios de los tratamientos. En esta sociedad basada en el rendimiento, nosotros resistimos con toda clase de artificios, de exhibiciones que montamos, porque nunca vamos a ceder» (declaración del 12 de noviembre de 2008).

[30] Una palabra performativa (o realizativa) es una enunciación que realiza lo que dice por el hecho de decirlo. De modo que el género se incorpora en un espacio social por el modo en que se le dice lo que es. De ahí la negación absoluta de la asignación a un sexo llamado «natural» en el nacimiento. Véase John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire* [1962], París, Seuil, 1970.

[31] Mostrada por primera vez en 1978 en una manifestación a favor de la libertad gay y lesbiana, representa varios aspectos de las identidades político-sexuales: el rojo por la vida, el naranja por la salud, el amarillo por el sol, el verde por la ecología, el azul por el arte y el violeta por la espiritualidad.

[32] Término acuñado en 1990 por Teresa de Lauretis, investigadora estadounidense de origen italiano influida por el pensamiento estructuralista y postestructuralista francés de los años sesenta y setenta del siglo XX, y sobre todo por la lectura de Derrida, Foucault y Jean Laplanche.

[33] Y diez años después en Francia.

[34] Anne-Claire Rebreyend, reseña de un libro de Anne Fausto-Sterling, en «Quand la médecine fait le genre», *Clio. Femmes, genre, histoire*, n.º 37, 2013, pp. 251-254.

[35] Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres. La dualité des sexes à l'épreuve de la science* [2000], París, La Découverte/Institut Émilie du Châtelet, 2012. Véase también J.-F. Braunstein, *La Philosophie devenue folle*, *op. cit.*, pp. 62-73.

[36] Según ella, los intersexuados serían el 1,7 por ciento de los nacidos, no el 0,018 ni tampoco el 1 por ciento. Pero para alcanzar esta cifra hay que sumar a todos los niños con trastornos que nada tienen que ver con el hermafroditismo: síndrome de Turner (enfermedad genética del cromosoma X que afecta a las mujeres) o síndrome de Klinefelter (anomalía cromosómica).

[37] Sobre la historia del hermafroditismo, véase Alice Domurat Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998. Este libro explora la relación entre los hermafroditas y sus médicos a finales del siglo XIX. En *Herculine*

Barhin, dite Alexina B., obra de Michel Foucault (París, Gallimard, col. «Les Vies Parallèles», 1978) puede leerse esta descripción magistral del destino trágico de los hermafroditas: «Sería como la otra cara de Plutarco: unas vidas a tal extremo paralelas que nadie puede saber nada de ellas».

[38] Vincent Guillot, «Intersexes: ne pas avoir le droit de dire ce que l'on ne nous a pas dit que nous étions», *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, n.º 1, 2008, pp. 37-48. Es difícil calcular el número de homosexuales declarados, pero todas las estadísticas muestran que la proporción se sitúa siempre en torno al 5-10 por ciento de la población de un país. El porcentaje es constante. No tienen nada en común con los intersexuados, como no sea una alianza militante.

[39] «Faut-il opérer les enfants intersexués?», *Le Monde*, 5 de julio de 2019, p. 25.

[40] Véase el buen documental de Floriane Devigne, *Ni d'Eve ni d'Adam. Une histoire intersexe* (2018), que aboga por abolir las intervenciones quirúrgicas.

[41] Pauline Machado, «L'histoire émouvante de Lilie,"née dans un corps de petit garçon"», *Terrafemina*, <https://bit.ly/3sx3r5k>, 11 de septiembre de 2020.

[42] Véase el documental *Petite fille*, realizado por Sébastien Lifshitz, Arte, 2 de diciembre de 2020.

[43] Véase Vanessa Springora, *Le Consentement*, París, Grasset, 2020. La autora cuenta cómo el escritor Gabriel Matzneffejercía sobre ella, cuando tenía catorce años, un poder de sumisión sexual que la inducía a consentir su propia aniquilación.

[44] Carta de Dany Nobus, 21 de octubre de 2020. Y «Governor of Tavistock Foundation Quits over Damning Report into Gender Identity Clinic», *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/society/2019/feb/23/child-transgender-service-governor-quits-chaos>, 23 de febrero de 2019.

[45] Libby Brooks, «Puberty blockers ruling: curbing trans rights or a victory for common sense?», *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/society/2020/dec/03/puberty-blockers-ruling-curbing-trans-rights-or-a-victoryfor-common-sense->, 3 de diciembre de 2020.

[46] Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* [1990], París, La Découverte, 2005.

[47] La noción de *borderline state*, expresión tomada de la psiquiatría y del psicoanálisis, designa los trastornos de la personalidad que están en la frontera entre la neurosis y la psicosis. Este préstamo demuestra que Judith Butler nunca renegó realmente del vocabulario psiquiátrico y psicoanalista de su época.

[48] Esta es también la posición de la historiadora Joan W. Scott, quien considera que el modelo francés de laicismo (instaurado con la ley de 1905) ha sido «manipulado» por quienes han prohibido el pañuelo islámico en la escuela de una manera «racista para excluir a una minoría. Por otro lado, la desigualdad está en la naturaleza misma de nuestros estados laicos, empezando por la desigualdad entre los hombres y las mujeres, que justifica las demás, raciales, religiosas» (entrevista con Marie Lemonnier, *L'Obs*, 7 de septiembre de 2018). Véase también *La Politique du voile* [2007], París, Amsterdam, 2017. Una posición como mínimo discutible, porque el modelo francés de laicidad republicana no tiene nada de «racista».

[49] Hans Riebsamen, «Heftiger Streit um Adorno-Preisträgerin», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/judith-butler-hef tiger-streit-um-adorno-preistraegerin-11871446.html>, 28 de agosto de 2012.

[50] Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, París, Fayard, 2013.

[51] «Refusons la transphobie, respectons l'identité de genre!». Llamamiento a la ONU, a la OMS y a los estados del mundo, 1 de abril de 2009. Firmé este llamamiento junto con Élisabeth Badinter, Michelle Perrot y muchos más.

[52] Richard von Krafft-Ebing (1840-1902): psiquiatra austriaco, fundador de la sexología y autor de un famoso libro, *Psychopathia sexualis* [1886]. [Hay trad. cast.: *Psychopathia sexualis*, trad. de Manuel Talens, Valencia, La Máscara, 2000].

[53] Raphaëlle Maruchitch, «Changer de sexe, un long parcours chirurgical», *Le Monde*, <https://bit.ly/3wu4og9>, 28 de mayo de 2019.

[54] Serge Hefez, «Familles en transition», *Libération*, <https://www.liberation.fr/debats/2020/10/05/familles-en-transition_1801463/>, 5 de octubre de 2020. He cambiado los nombres.

[55] «Garçon ou fille, à l'enfant de choisir!», *L'Obs*, <https://www.pressreader.com/france/l-obs/20181025/282325385958286>,

25-31 de octubre de 2018. Véase también Thierry Hoquet, *Sexus nullus, ou l'égalité*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2015. Desde el punto de vista científico, la «biodiversidad humana» es tan inexistente como la «raza». Es otro invento de la política de las identidades.

[56] Gary L. Albrecht, Jean-François Ravaud y Henri-Jacques Stiker, «L'émergence des *disability studies*: état des lieux et perspectives», *Sciences sociales et santé*, vol. 19, n.º 4, diciembre de 2001. La palabra *disability* significa «discapacidad» y en francés se ha traducido por *handicap*. Todas las políticas sanitarias se basan ya en la noción de discapacidad, lo que permite dejar a un lado los trabajos pluridisciplinarios. Y concretamente con el autismo, que pasa a ser «una oportunidad para la biodiversidad humana», pero sin dejar de considerarlo una afección del neurodesarrollo. A propósito de este reduccionismo, puede leerse con interés Édith Sheffer, *Asperger's Children:The Origins of Autism in Nazi Vienna*, Nueva York, Norton, 2018. [Hay trad. cast.: *Los niños de Asperger. El exterminador nazi detrás del reconocido pediatra*, México, Planeta, 2019].

[57] Traducido en francés con el título *Les Enfants exceptionnels. La famille à l'épreuve de la différence*, París, Fayard, 2019. [Hay trad. cast.: *Lejos del árbol. Historias de padres e hijos que han aprendido a quererse*, trad. de Joaquín Chamorro, Barcelona, Debate, 2014].

[58] *Ibid.*, p. 892.

[59] Alice Coffin, *Le Génie lesbien*, París, Grasset, 2020, pp. 39, 228, 230. Alice Coffin nunca ha sido desautorizada por su partido, pese a que estas palabras indican claramente que no piensa representar a los electores de sexo masculino en sus funciones de concejal.

[60] Valérie Solanas, *SCUM Manifesto* [1967], trad. fr., París, Mille et une nuits, 1998 y 2005, con epílogo de Michel Houellebecq, reeditado en 2021 esta vez con prólogo de Manon Garcia y epílogo de Lauren Bastide (SCUM:*Society for Cutting up Men*, Société pour dépecer les hommes). [Hay trad. cast.: *Scum*, trad. de Ana María Becciu, Madrid, Kira Edit, 2002]. Véase el excelente artículo de Éric Loret, «L'homme couvert d'infâme», *Libération*, <https://bit.ly/3FFJFKt>, 28 de mayo de 1998. Cabe señalar que Avital Ronell, alumno de Jacques Derrida, escribió en 2006 un brillante prólogo a la edición inglesa de *SCUM Manifesto*, editada por Verso.

[61] «États-Unis: la "bataille des toilettes" transgenres s'étend», *L'Express*, <https://www.lexpress.fr/actualite/monde/amerique-nord/

etats-unis-la-bataille-des-toilettes-transgenres-s-etend_1795793.html>, 25 de mayo de 2016.

[62] Emisión del 29 de junio de 2018, <https://www.arretsurimages.net/ emissions/arret-sur-images/marche-des-fiertes-les-couleurs-arc-en-ciel-jemen-fous>.

3. Deconstruir la raza

[1] Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, fundada el 16 de noviembre de 1945.

[2] Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme* [1951], París, Seuil, col. «Points Politique», 1984, p. 253.

[3] Véase Élisabeth Roudinesco, *Retour sur la question juive*, París, Albin Michel, 2009. [Hay trad. cast.: *A vueltas con la cuestión judía*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama, 2011].

[4] Paul-Éric Blanrue, *Le Monde contre soi. Anthologie des propos contre les Juifs, le judaïsme et le sionisme*, prólogo de Yann Moix, París, Blanche, 2007. El libro, retirado de la circulación, fue reeditado por Alain Soral. Véase, al respecto, Élisabeth Roudinesco, «Se poser en victime d'un complot de l'extrême droite, le tour de force de Yann Moix», *Le Monde*, 1 de septiembre de 2019.

[5] Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], París, Mouton, 1967. [Hay trad. cast.:*Las estructuras elementales del parentesco*, trad. de Marie Therèse Cevasco, Barcelona, Paidós Ibérica, 2012].

[6] El estructuralismo es una corriente de pensamiento que arranca del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (1916) y, en su origen, propone estudiar la lengua y los sistemas de pensamiento como un dispositivo en que cada elemento (signo, símbolo, mito, etc.) se define por la relación de equivalencia u oposición que mantiene con otros elementos, de modo que el conjunto forma una «estructura». A esta corriente se le ha reprochado su formalismo, su antihistoricismo y su dogmatismo.

[7] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* [1952], París, Gallimard, col. «Folio Essais», 1987, p. 11. [Hay trad. cast.:*Raza y cultura* (incluye *Raza e historia*), trad. de Sofía Bengoa y Alicia Duprat, Madrid, Cátedra,

1993].

[8]. *Ibid.*, p. 21.

[9] Véase Frédéric Keck, «Le sacrifice des insectes. Caillois entre Lévi-Strauss et Bataille», *Littérature*, n.º 170, 2013, pp. 21-32.

[10] Véase Patrick Simon, «Pour lutter contre le racisme, il ne faut pas invisibiliser la question de la "race"», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/idees/article/ 2019/06/11/patrick-simon-pour-lutter-contre-le-racisme-il-ne-faut-pas-invisibi liser-la-question-de-la-race_5474447_3232.html>, 12 de junio de 2019.

[11] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], edición electrónica de la Université du Québec (2002), realizada a partir de la edición original. «Cafre»: así designaban los mercaderes árabes de esclavos a los naturales de los países comprendidos entre la factoría mozambiqueña y la región surafricana del Cabo. Se llama «ciencias del hombre» al estudio naturalista de los tipos humanos que se desarrolló desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX. Véase la excelente tesis doctoral de historia de las ciencias y de la filosofía de Antoine Lévêque, *L'Égalité des races en science et en philosophie (1750-1885)*, Universidad Sorbonne-Paris-Cité. Preparada en la Universidad de París-Diderot, bajo la dirección de Justin Smith, defendida el 27 de enero de 2017.

[12] Sobre el origen de la pareja infernal de arios y semitas, inventada de pies a cabeza por filólogos alemanes y franceses, véase Maurice Olender, *Les Langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, París, Gallimard/Seuil, col. «Hautes études», 1989. [Hay trad. cast.: *Las lenguas del Paraíso*, trad. de Vicente Villacampa, Barcelona, Seix Barral, 2001]. He comentado este libro en *Retour sur la question juive*, *op. cit.*

[13] Ernest Renan, citado por Olivier Le Cour Grandmaison, *La République impériale. Politique et racisme d'État*, París, Fayard, 2009, p. 7. Y Jules Ferry, «Discours devant la Chambre des députés», 28 de julio de 1885.

[14] Georges Clemenceau, «Discours à la Chambre des députés», 30 de julio de 1885.

[15] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], París, La Découverte, 2002, p. 21. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 2011].

[16] Victor Schœlcher (1804-1893): político y periodista, artífice de la abolición definitiva de la esclavitud en Francia con un decreto publicado por el gobierno provisional de la Segunda República el 27 de abril de

1848. El primer decreto de abolición de la esclavitud lo había votado la Convención el 4 de febrero de 1794 y Napoleón Bonaparte lo revocó en 1802.

[17] El principio de la colonización es muy anterior a las conquistas coloniales. Sin necesidad de remontarnos a la colonización de Galia por los romanos, cabe destacar que Irlanda planteó su lucha por la independencia como una lucha contra el «colonialismo británico».

[18] Victor Hugo, «Discours sur l'Afrique», *Actes et paroles*, en *Œuvres complètes*, sección «Politique», París, Laffont, col. «Bouquins», 2002.

[19] Por ejemplo, véase Marc Mvé Bekale, «Victor Hugo:"le blanc a fait du noir un homme"», *Mediapart*, <https://blogs.mediapart.fr/marc-mve-bekale/blog/220419/victor-hugo-le-blanc-fait-du-noir-un-homme>, 22 de abril de 2019. Periódicamente se publican llamamientos para arrancar las placas de las calles con el nombre de Victor Hugo. Y es verdad que Aimé Césaire, al final de su vida, se indignó sin motivo por estas palabras de Hugo.

[20] Véase C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution* [1938].[Hay trad.cast.:*Los jacobinos negros. Toussaint l'Ouverture y la revolución de Haití*, trad. de Ramón García, Madrid, Turner, 2003].

[21] Victor Hugo, *Bug-Jargal* [1826], París, Gallimard, col. «Folio Classique», 2017. Para la historia de esta rebelión véase Aimé Césaire, *Toussaint-Louverture*, París, Présence africaine, 1961. Véase también el excelente artículo de Pierre Laforgue, «*Bug-Jargal*, ou de la difficulté d'écrire en "style blanc"», *Romantisme*, n.º 69, 1990, pp. 29-42. La Unesco ha declarado el 23 de agosto día nacional del recuerdo de la trata negrera y de su abolición.

[22] Véase Léon-François Hoffmann, «Victor Hugo, les Noirs et l'esclavage», *Francofonia*, vol. 16, n.º 31, 1996, pp. 47-90.

[23] Victor Hugo, «Sur l'égalité des races», *Choses vues*, París, Gallimard, col. «Quarto», 2002.

[24] Véase A. Lévêque, *L'Égalité des races en science et en philosophie*, *op. cit.*, p. 45.

[25] René Depestre, «Itinéraire d'un langage de l'Afrique à la Caraïbe. Entretien avec Aimé Césaire», *Europe*, n.º 612, 1980, pp. 8-19.

[26] Léopold Sédar Senghor, *Liberté*, t. I: *Négritude et humanisme*, París, Seuil, 1964, p. 202. A Senghor le llovieron críticas de todos lados por esta afirmación, como la de Abdoulaye Wade, presidente de la República

del Senegal de 2000 a 2012. Wole Soyinka se burló de la palabra: «El tigre no proclama su *tigritud*. Salta sobre su presa y la devora», a lo que Léopold Sédar Senghor replicó: «La cebra no puede desprenderse de sus rayas sin dejar de ser cebra, así como el negro no puede desprenderse de su negritud sin dejar de ser negro».

[27] Laurence Proteau, «Entre poétique et politique. Aimé Césaire et la "négritude"», *Sociétés contemporaines*, n.º 44, diciembre de 2001, Presses de Sciences Po, pp. 15-39.

[28] Jean-Paul Sartre, «Orphée noir», prólogo de*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, textos reunidos por Léopold Sédar Senghor, París, PUF, 1948. Reproducido en *Situations III* [1949], París, Gallimard, 2013.

[29] J.-P. Sartre, «La République du silence» [1944], en *Situations III*, *ibid*.

[30] «Orphée noir», *ibid*. Es la misma inversión de los estigmas que ha llevado a los homosexuales a reivindicarse como *gays* (alegres) y luego a los «trans» como *queers* (turbios). Véase también Ozouf S. Amedegnato e Ibrahim Ouattara, «"Orphée noir" de Jean-Paul Sartre: une lecture programmatique de la négritude», *Revue d'études africaines*, n.º 0, abril de 2019, pp. 23-50.

[31] «Orphée noir», *ibid.*, pp. 301-302.

[32] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* [1950 y 1955], seguido de *Discours sur la négritude* [1987], París, Présence africaine, 2018, pp. 13-14. Se publicó una primera versión en 1950, con prólogo de Jacques Duclos, y una segunda en 1955, con añadidos a propósito de la conferencia de Lévi-Strauss. [Hay trad. cast.: *Discurso sobre el colonialismo*, trad. de Juan M. López de Sa, Madrid, Akal, 2015].

[33] Gilbert Meynier y Pierre Vidal-Naquet, reseña del libro de Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial* (París, Fayard, 2005), en *Études coloniales*, <http:// etudescoloniales.canalblog.com/archives/2006/05/10/2311101.html>, 10 de mayo de 2006.

[34] Archivos del INA (Institut National de l'Audiovisuel), <https:// www. ina.fr/>.

[35] Robert Gildea, *L'Esprit impérial. Passé colonial et politiques du présent* [2019], París, Passés composés, 2020, p. 111.

[36] En particular, la de las grandes familias *bekés* (de criollos blancos), poseedoras de las principales riquezas de las Antillas.

[37] Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, París, Albin Michel, col. «Itinéraires du savoir», 2005, p. 27. [Hay trad. cast.: *Negro soy, negro me quedo. Conversaciones con Françoise Vergès*, trad. de Marta Cerezales Laforet, Santander, La Vorágine, 2017].

[38] Discurso ante la Asamblea Nacional, 3 de noviembre de 1977.

[39] Véase *Textes sur la commémoration du Centenaire de l'abolition de l'esclavage*, 27 de abril de 1948, pronunciados en la Sorbona. Césaire rindió homenaje varias veces a Schœlcher, de quien decía que era el gran iniciador del discurso de Brazzaville.

[40] El Código Negro, promulgado por Luis XIV en 1685 tras la muerte de Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), que fue uno de sus impulsores, definía en sesenta artículos el manejo de los esclavos por sus amos. Era la consecuencia de la política de Enrique IV y Richelieu en un mundo dominado por el esclavismo. A los esclavos se les definía como «seres muebles» privados de cualquier derecho, propiedad de sus amos, quienes, de todos modos, estaban obligados a bautizarles, instruirles, casarles y enterrarles en la religión católica, además de alimentarles. No se toleraba ningún matrimonio sin autorización del amo, quien no debía casar a un esclavo por la fuerza. Varios artículos del Código Negro se ocupaban del concubinato y del matrimonio entre amos y esclavos. Cabe destacar la contradicción flagrante de considerar bien mueble a un ser humano y mandar que se le bautice, se le instruya y se le case. Si el esclavo se rebelaba, los castigos eran terribles: azotes, amputación de miembros, decapitación, etc. En el artículo primero también figura esta mención: «Mandamos a todos nuestros oficiales que expulsen de nuestras islas a todos los judíos que han fijado su residencia en ellas».

[41] Todos los pueblos han practicado el esclavismo, incluidos los africanos y el mundo árabe-islámico, y las tres grandes religiones monoteístas han sido cómplices activas. Pero fueron las «tratas negreras» las que caracterizaron la forma más masiva del esclavismo triangular (Europa,África, América). Por otro lado, la idea de la abolición también ha existido siempre. Pero fue en el siglo XVIII cuando el proyecto abolicionista pasó a ser una corriente ideológica en las sociedades occidentales. La primera abolición de la esclavitud de los negros en todas las colonias francesas se aprobó en la Convención, el 4 de febrero de 1794.

[42] «Tercer mundo»: término acuñado por Alfred Sauvy en 1952, por

analogía con el Tercer Estado, para designar a los países más desfavorecidos del planeta que no pertenecían ni al mundo capitalista desarrollado ni al bloque soviético. Por considerarlo peyorativo, fue sustituido por «países en vías de desarrollo». No obstante, los dos apelativos han convivido durante mucho tiempo.

[43] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952. [Hay trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de Iría Álvarez, Madrid, Akal, 2016].

[44] Véase Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique» [1949], en *Écrits*, París, Seuil, 1966.

[45] Lo que nos lleva a la observación de Jean Genet en un epígrafe de su pieza *Les Nègres* [1958]: «Pero, entonces, ¿qué es un negro? Y, para empezar, ¿de qué color es?». Es discutible considerar a Fanon una suerte de precursor del Lacan estructuralista, como sugieren algunos lacanianos poscoloniales inspirados por el prólogo de Homi Bhabha a la edición inglesa del libro de Fanon [1986], reproducido en *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* [1994], París, Payot, col. «Petite Biblio Payot Essais», 2007. Por entonces, Fanon hacía una lectura fenomenológica de la teoría de Lacan, que aún no era estructuralista.

[46] Octave Mannoni, *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation* [1950], París, Éd. Universitaires, 1984, seguido de «The Decolonization of Myself» (pp. 207215). El libro se ha reeditado en francés con prólogos distintos y se ha publicado dos veces en inglés (1956,1964) con nuevos comentarios e introducciones. Nunca un libro de este tipo había suscitado tantas controversias y reediciones.

[47] En este ensayo no me ocupo de la relación entre el psicoanálisis y la antropología, después de la publicación de *Totem y tabú*, ni del origen de la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis. A este respecto véase el prólogo que escribí para la reedición del libro de Georges Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, París, Fayard, 1998.

[48] El levantamiento de los malgaches, con matanzas de colonos franceses, fue ahogado en sangre por el Ejército francés.

[49] De entre las docenas de artículos dedicados a este libro cabe destacar uno, muy bien documentado, de François Vatin, «Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation», *Revue du Mauss*, vol. 37, n.º 1, 2011, pp. 137-178.

[50] Véase Élisabeth Roudinesco, «La décolonisation de soi: un souvenir d'analyse», en Anny Combrichon (dir.), *Psychanalyse et décolonisation. Hommage à Octave Mannoni*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 97-106.

[51] Antoine Porot (1876-1965), figura destacada de la escuela de Argel, basaba su trabajo psiquiátrico en la teoría racista del «primitivismo». Véase Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, compilación, introducción y presentación de Jean Khalfa y Robert Young, París, La Découverte, 2015, p. 343. Esta psiquiatría colonial se ajustaba al código del indigenato, que distinguía dos categorías de ciudadanos: los ciudadanos franceses (de origen metropolitano) y los súbditos franceses, privados de la mayoría de sus libertades y derechos políticos. En el ámbito civil, solo conservaban su estatuto personal, de origen religioso o consuetudinario. Véase también Gilles Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, París, La Découverte, 2003.

[52] Antoine Porot, «Notes de psychiatrie musulmane», *Annales médico-psychologiques*, vol. 74, n.º 9, mayo de 1918, pp. 377-384.

[53] Henri Alleg, *La Question*, París, Minuit, 1958. [Hay trad. cast.:*La question, y una entrevista de Gilles Martin a Henri Alleg*, trad. de Beatriz Morales, Logroño, Hiru, 2010].

[54] Publicado por François Maspero,él también militante anticolonialista, el libro fue prohibido por atentar contra la seguridad del Estado.

[55] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], París, La Découverte, 2002, p. 203. El despertar del islam que menciona aquí Fanon no guarda mucha relación con el islamismo político de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

[56] F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté, op. cit.*, pp. 543-544.

[57] Frantz Fanon, carta a François Maspero del 7 de abril de 1961: «Pídale a Sartre que me escriba el prólogo. Dígale que cada vez que me siento en la mesa, pienso en él, que ha escrito cosas tan importantes para nuestro futuro» (*ibid.*, p. 560).

[58] *Ibid.*, p. 33.

[59] *Ibid.*, p. 29. Sartre termina su prólogo en septiembre de 1961.

[60] Jean-Luc Einaudi, *La Bataille de Paris, 17 octobre 1961*, París, Seuil, 1991. Unos doscientos argelinos, probablemente, murieron ahogados o asesinados en estas *ratonnades* (batidas racistas). Sartre

aludía a la manifestación del 8 de mayo de 1945, en Setif, cuando, el mismo día en que se celebraba la derrota del nazismo, el ejército francés cometió una verdadera matanza de independentistas y nacionalistas argelinos.

[61] He contado este episodio de mi vida en el libro de Catherine Simon, *Algérie, les années pieds-rouges*, París, La Découverte, 2011. Hoy, el liceo se llama Institut Algérien du Pétrole.

[62] Kateb Yacine, *Nedjma*, París, Seuil, 1956. [Hay trad. cast.:*Nedjma*, trad. de Carmen Muley, Barcelona, Planeta, 1976].

[63] En este sentido, es absurdo afirmar, como hizo el sociólogo Éric Fassin en su cuenta de Twitter el 10 de octubre de 2018, que «el racismo contra los blancos no existe». Y más absurdo aún es decir que no existe «para las ciencias sociales», como queriendo disuadir a los estudiosos de ocuparse de esta cuestión.

[64] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 98. Reproducida en la portada del diario *L'Humanité*, el 18 de febrero de 2019, junto a una foto de Simone Veil, en el marco de un llamamiento a la movilización contra la proliferación de actos antisemitas en las manifestaciones de los «chalecos amarillos», <https://www.humanite.fr/societe/antisemitisme/citoyennete-contre-lantisemitismeune-lutte-sans-cesse-renouvelee-668002>.

[65] William F. S. Miles, «La créolité et les Juifs de la Martinique», *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n.º 16, 2010.

[66] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* [1939 y 1947], París, Présence africaine, 1983, p. 20. [Hay trad. cast.: *Retorno al país natal*, trad. de Lydia Cabrera y Lourdes Arencibia, Zamora, Fundación Sinsonte, 2007].

[67] Carta de Jean Khalfa, 16 de septiembre de 2020. Véase también el número especial de *Les Temps modernes* titulado «Le conflit israélo-arabe», julio de 1967.

[68] André Schwarz-Bart, *Le Dernier des Justes* [1959], París, Seuil, col.«Points», 1996.

[69] André Schwarz-Bart, *La Mulâtresse Solitude* [1972], París, Seuil, col. «Points Roman», 1996. [Hay trad. cast.: *La mulata Soledad*, trad. de Jacinto Luis Guereña, Madrid, Aguilar, 1973].

[70]. Simone Schwarz-Bart (entrevista con Annick Cojean), *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/livres/article/2020/10/11/simone-schwarz-bartepouser-quelqu-un-hors-de-sa-culture-ca-dessille-votre-

regard_6055594_3260. html>, 11-12 de octubre de 2020. Véase también el excelente artículo de Francine Kaufmann, «L'œuvre juive et l'œuvre noire d'André Schwarz-Bart», *Pardès*, n.º 44, 2008, pp. 135-148.

[71] Nombre que recibieron los esclavos fugitivos, perseguidos con perros por sus amos.

[72] Es lo que reclama Claude Ribbe, presidente de la Asociación de Amigos del General Dumas, en el *Journal du Dimanche*, <https:// www.lejdd.fr/Societe/ tribune-retablissons-la-statue-du-general-alexandre-dumas-3979177>,4 de julio de 2020.

[73] Aimé Césaire, «Discours sur la négritude», Miami, 26 de febrero de 1987, en *idem*, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 79-92.

[74] Raphaël Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle* [1993], París, Écriture, 2006.

[75] Las criollas son lenguas con estructura gramatical parecida a la de las lenguas africanas y un léxico de origen sobre todo europeo, pero no exclusivamente, porque también subsisten algunas palabras africanas, según de qué criollo se trate. Las lenguas criollas suelen estar menospreciadas en lo social, lo cultural y lo político, so pretexto de que son una mezcla. A esto puede objetarse que el francés, el inglés, el portugués, etc. también son el resultado de mezclas antiguas. El francés es una lengua románica derivada del latín, cruzada con influencias galas y, sobre todo, fráncicas; el inglés es el resultado de una mezcla de germánico antiguo, latín, normando y francés.

[76] R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, *op. cit.*, p. 129. Confiant no es el único que se dedica a hacer interpretaciones psicoanalíticas de la «antillanidad» y la «criollidad». En efecto, se ha extendido el tópico de que Césaire rechazó el principio mismo de mestizaje, común a todos los antillanos, debido a una identificación inconsciente y ambigua con su padre, símbolo de la «occidentalidad blanca», y a una fusión con su madre, que encarnaba la insularidad criolla. De modo que nunca habría llegado a «matar al padre» ni a aceptar a su madre y se habría inclinado por la negritud para librarse de su complejo de Edipo. Véase Lilyan Kesteloot, «Aimé Césaire et le refus du métissage», *Éthiopiques*, número especial de homenaje a Aimé Césaire, segundo semestre de 2009. Este artículo puede recuperarse en <http://www.comite-valmy.org/spip.php?article2298>.

[77] Édouard Glissant, *Le Discours antillais* [1981], París, Gallimard, col. «Folio Essais», 1997.

[78] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers* [1995], París, Gallimard, 1996, p. 133 [hay trad. cast.: *Introducción a la poética de lo diverso*, trad. de Luis Cayo Pérez, Madrid, Cinca, 2016]. Y Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, t. II: *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980 [hay trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez, Valencia, Pre-textos, 2020]. Los autores, oponiéndose al dogma de la autoridad jerárquica, llaman «rizoma» (o «raíz polimorfa») a una estructura que evoluciona en horizontal. Critican tanto el edipismo freudiano como los conceptos lacanianos de «significante» y «nombre-del-padre», para desarrollar una teoría de la multiplicidad subjetiva. Junto con Jacques Derrida y Michel Foucault, Deleuze es uno de los filósofos más citados por los pensadores de los estudios poscoloniales francófonos, anglófonos e hispanófonos.

[79] Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, París, Gallimard, 1989. Y Raphaël Confiant, «La créolité contre l'enfermement identitaire», *Multitudes*, n.º 22, 2005, pp. 179-185. Véase también la excelente ponencia de Philippe Chanson, «Identité et altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, scripteurs visionnaires de la parole créole», para la Franklin College Conférence on Caribbean Literature and Culture, «The Caribbean Unbound», 13-16 de abril de 2005 (en *Potomitan*, «página de promoción de las culturas y lenguas criollas», <www.potomitan.info/chamoiseau/identite.php>).

[80] R. Confiant, «La créolité contre l'enfermement identitaire», *op. cit.*, p. 185.

[81] *Mémoires de Bailly*, t. I, París, 1821, p. 281. Bailly recoge aquí las palabras de Dominique Joseph Garat (1749-1833), abogado, futuro diputado de la Gironda. Jean Sylvain Bailly (1736-1793): matemático, diputado del tercio en los Estados Generales, alcalde de París, guillotinado por no haber testificado contra María Antonieta.

[82] La Ligue de Défense Juive es la rama francesa, fundada en el año 2000, de la Jewish Defense League, organización de extrema derecha creada por Meir Kahane (1932-1990) en Estados Unidos en 1968.

[83] En internet se encuentra el vídeo de esta reunión del 3 de junio de 2005, <www.dailymotion.com/video/x3kahq>.

[84] El texto íntegro de Confiant se ha difundido en internet con el título «La faute (pardonnable) de Dieudonné» (El pecado [perdonable] de Dieudonné).

[85] Profesor de Filosofía en el liceo Baimbridge (Guadalupe) y autor

de muchos artículos sobre la esclavitud, miembro del Haut Conseil à l'Intégration de 2002 a 2008. «Hay una memoria que libera y una memoria que encarcela», dijo el 22 de mayo de 2015 en una entrevista al diario *Libération*, <https://www.libera tion.fr/societe/2015/05/22/il-y-a-une-memoire-qui-libere-et-une-memoirequi-emprisonne_1314755>.

[86] Jacky Dahomay, «L'Innommable Raphaël Confiant?», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/idees/article/2006/12/02/l-innommable-raphael-confiantpar-jacky-dahomay_840723_3232.html>, 2 de diciembre de 2006; «Ce qu'il faut penser de Dieudonné par Jacky Dahomay, philosophe antillais», blog de Jean-Charles Houel, <https://louviers-2008.blogspot.com/2014/01/ce-quil-faut-penserde-dieudonne-par.html>, 28 de enero de 2014;Raphaël Confiant, «Les Noirs, du malaise à la colère», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/12/ 08/les-noirs-du-malaise-a-la-colere-par-raphael-confiant_843523_3232.html>, 8 de diciembre de 2006.

[87] Patrick Chamoiseau, *Texaco*, París, Gallimard, 1992. [Hay trad. cast.: *Texaco*, trad. de Emma Calatayud, Barcelona, Anagrama, 1994]. Novela galardonada con el premio Goncourt.

[88] Entrevista con Bernard Cerquiglini, 2 de julio de 2020.

4. Poscolonialidades

[1] Daniel Rivet, «Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement», *Vingtième siècle*, n.º 33, 1992, pp. 129-130 y 138.

[2] De ahí el lugar considerable que ocupa el psicoanálisis en este asunto, como en todos los estudios de género.

[3] No confundir con el «neocolonialismo», que se refiere a la manera en que las antiguas potencias coloniales mantienen su dominio (económico o cultural) sobre sus antiguas colonias que han accedido a la independencia.

[4] Al extremo de que, desde hace algunos años, a las personas que utilizan esta palabra en la radio o en la televisión, aunque sea para citar los escritos de Césaire, Genet o Dany Lafarrière, se las tacha de racistas. En 2020, en el colmo del ridículo, los herederos de Agatha Christie decidieron retirar de la venta su famosa novela *Diez negritos* [*Ten Little Niggers*]. El título, considerado ofensivo, estaba sacado de una canción

infantil. También hubo que suprimir la palabra *nigger* (citada 74 veces) del cuerpo de texto (decisión del 26 de agosto de 2020). ¿Por qué no exigir el cambio de título del libro de Césaire *Nègre je suis, nègre je resterai* (*Negro soy, negro me quedo*). ¿Y qué hacer con la célebre pieza teatral de Genet *Les Nègres*?

[5] Con la Liga Internacional contra el Racismo y el Antisemitismo (la LICRA), fundada en 1927, y SOS Racismo, en 1984.

[6] Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre, ou la Prothèse d'origine*, París, Galilée, 1996. Un año después, el 6 de noviembre de 1993, dialogó con Édouard Glissant sobre el mismo asunto en el marco del Parlamento Internacional de Escritores reunido en Estrasburgo por Christian Salmon para crear una estructura internacional capaz de intervenir a favor de los escritores víctimas de persecuciones en sus países. En el comité ejecutivo, estaban Adonis, Édouard Glissant, Pierre Bordieu, Salman Rushdie y otros.

[7] Por el nombre de Adolphe Crémieux, que en 1870 concedió la ciudadanía francesa a los «israelitas indígenas» de Argelia, que hasta entonces habían estado excluidos.

[8] Lengua judeorrománica derivada del castellano antiguo y el hebreo, equivalente al yidis de los judíos askenazíes.

[9] J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 91. Y Marc Crépon, «Ce qu'on demande aux langues (autour du *Monolinguisme de l'autre*)», *Raisons politiques*, n.º 2, 2001, pp. 27-40.

[10] J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 68.

[11] Véase Jacques Derrida, *L'Autre Cap*, París, Minuit, 1991.

[12] Como en una carta a Pierre Nora del 27 de abril de 1961. Véase Benoît Peeters, *Derrida*, París, Flammarion, 2010, p. 151.

[13] Jacques Derrida, «Admiration de Nelson Mandela», en *idem*, *Psyché*, t. I: *Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 454.

[14] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [hay trad. cast.: *Espectros de Marx*, trad. de Cristina de Peretti y J. M. Alarcón, Madrid, Trotta, 1998]. Véase también Élisabeth Roudinesco, «Jacques Derrida: spectres de Marx, spectres de Freud», en *Un jour Derrida*, actas del simposio (París, Centre Pompidou, 21 de noviembre de 2005), coordinado por Daniel Bougnoux y Peter Sloterdijk, París, Bibliothèque Publique d'Information, 2006.

[15] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992. Samuel Huntington, *El choque de*

civilizaciones, trad. de José Pedro Tosaus, Barcelona, Paidós Ibérica, 2015. Ambos libros están sacados de sendos artículos. Véase también Jean Birnbaum, *La Religion des faibles. Ce que le djihadisme dit de nous*, París, Seuil, 2018, pp. 138-139.

[16] Paul Valéry, *Essais quasi politiques* [1919], en *idem*, *Œuvres*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1957, t. I, p. 993.

[17] Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard/Galilée, 2001, p. 168.

[18] Jules Falquet (trad.), «Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme noir [avril 1977]», *Les Cahiers du CEDREF*, n.º 14, 2006, pp. 69-104. Rosa McCauley Parks (1913-2005): figura emblemática de la lucha contra la segregación racial, próxima a Martin Luther King. Por mi parte, tengo un emocionante recuerdo de mi participación en la gran Marcha de los Derechos Civiles de Washington el 28 de agosto de 1963, durante mi primer viaje a Estados Unidos. Me alojaba en casa de una familia de intelectuales judíos antirracistas. La marcha fue organizada por Bayard Rustin, consejero de Martin Luther King, que más tarde sufrió una doble discriminación, como negro y como homosexual.

[19] Palabra acuñada en 1989 por Kimberlé Crenshaw para conceptuar una idea salida del *black feminism* estadounidense.

[20] El prefijo «post-» no significa que haya un «después»: en la noción de «poscolonialismo» no hay diacronía, sino más bien un «más allá» estructural del colonialismo. Véase abajo.

[21] Thomas Brisson, «Pour une sociologie des critiques postcoloniales», *Sociétés contemporaines*, n.º 93, 2014, pp. 89-109. Véase también Paul Gilroy, *Mélancolie postcoloniale* [2004], París, B42, 2020. Gilroy, sociólogo británico, fue galardonado en 2019 con el prestigioso premio Holberg: «De l'Atlantique noir à la mélancolie postcoloniale» (entrevista de Paul Gilroy con Jim Cohen y Jade Lindgaard), *Mouvements*, n.º 51, 2007, pp. 90-101.

[22] Alain Mabanckou y Dominic Thomas, «Pourquoi a-t-on si peur en France des études postcoloniales en France?», *L'Express*, <https://bit.ly/3yGJvRs>, 16 de enero de 2020, en respuesta a un agresivo artículo de opinión de Pierre-André Taguieffy Laurent Bouvet, convencidos de que los artífices de los estudios poscoloniales son «charlatanes que buscan respetabilidad académica» (*L'Express*, <https://www.lexpress.fr/actualite/politique/les-bonimenteurs-du-postcolo nial-business-en-quete-de-respectabilite-academique_2112541.html>, 26 de

diciembre de 2019). Pasaban por alto que esos supuestos «charlatanes» son profesores que enseñan en las mejores universidades del mundo occidental y que, a menudo, invocan a prestigiosos maestros del mundo académico francés, con obras traducidas a muchos idiomas (Foucault, Bourdieu, Derrida, etc.).

[23] La guerra de Secesión (1861-1865) enfrentó a los Estados de la Unión (el Norte) con los Confederados (once estados del Sur).

[24]. Véase Éliane Elmaleh, «Les politiques identitaires dans les universités américaines», *L'Homme et la société*, n.º 149, 2003, pp. 57-74. Y Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, París, Fayard, 1997.

[25] Se han publicado cientos de artículos y docenas de libros sobre este asunto y sobre la recepción de la noción de poscolonialidad y descolonialidad en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Destaco aquí algunos de los títulos más representativos: Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, París, La Découverte, 2001 [hay trad. cast.: *Occidente y los otros, historia de una supremacía*, trad. de Florencia Peyrou, Madrid, Alianza, 2002]; Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, París, Ed. Amsterdam, 2006; Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation postcoloniale. Les «postcolonial studies» dans le débat français*, prólogo de Georges Balandier, París, Presses de Sciences Po, 2007; Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, París, Karthala, 2010; Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité*, París, La Découverte, 2018;Romain Bertrand, «La mise en cause(s) du "fait colonial"», *Politique africaine*, n.º 102, 2006, pp.28-49;Anne Berger (entrevistada por Grégoire Leménager y Laurence Marie), «Traversées de frontières: postcolonialité et études de "genre" en Amérique», *Labyrinthe*, n.º 24, 2006; Béatrice Collignon, «Notes sur les fondements des *postcolonial studies», ÉchoGéo*, n.º 1, 2007, pp. 1-9; Yves Lacoste, «Le postcolonial et ses acceptions contradictoires dans trois récents recueils d'articles», *Hérodote*, n.º 128, 2008, pp. 143-155. En todas las universidades francesas, hay asignaturas poscoloniales, lo mismo que estudios de género, pero son minoritarias, contrariamente a lo que afirman los polemistas alarmados por el peligro de una invasión bárbara. Entre 2014 y 2019, se dedicaron 665 tesis a este asunto, de un conjunto de 40.453. Una parte de dichas tesis critica sus derivas (fuente: Agence

Bibliographique de l'Enseignement Supérieur). De modo que la universidad francesa no está «infestada» de «islamoizquierdismo» racializado y generizado, cocinado en los campus estadounidenses, digan lo que digan ciertos polemistas, que son siempre los mismos y están empeñados en crear comités para vigilar las enseñanzas y recomendar la creación de comisiones de investigación parlamentaria. Véase, al respecto, el comunicado de la Conferencia de Rectores de Universidad en respuesta al ministro de Educación Nacional, Jean-Michel Blanquer, tras el asesinato con arma blanca del profesor Samuel Paty por un islamista checheno: «No, las universidades no son lugares donde se cocina una ideología que lleva al desastre. [...] La investigación no tiene la culpa de los males de la sociedad, los analiza. Es, por esencia, un lugar de debate y de construcción del espíritu crítico» (comunicado del 23 de octubre de 2020). Véase también Soazig Le Nevé, «"Demander une sorte d'enquête parlementaire sur ce qu'écrivent les universitaires est inédit". Les sciences sociales dans le viseur du politique», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/societe/article/ 2020/12/02/demander-une-sorte-d-enquete-parlementaire-sur-ce-quecrivent-les-universitaires-est-inedit-les-sciences-sociales-dans-le-viseur-dupolitique_6061944_3224.html>, 2 de diciembre de 2020.

[26] Curso de Fatima Khemilat, «Épistémicides. L'impérialisme m'a TueR [*sic*]», reproducido en YouTube (<https://bit.ly/3PzkcqC>, 2015). La autora, profesora del EHESS (Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales) y exdoctoranda en Ciencias Políticas en Aix-en-Provence, ha escrito numerosos artículos sobre el tema. Véanse también los artículos y libros, muy numerosos, de Boaventura de Sousa Santos (Portugal), Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (México) y Ramón Grosfoguel (Puerto Rico). Todos estos investigadores han enseñado en universidades estadounidenses y se han «mundializado».

[27] *French Theory* es como se ha denominado un corpus formado por los principales pensadores franceses de los años setenta —de Foucault a Derrida, pasando por Lacan, Simone de Beauvoir o Jean-François Lyotard—, lo que ha dado pie a polemistas de derecha, de extrema derecha e incluso a izquierdistas para afirmar que eran impostores oscurantistas responsables de derivas identitarias. Más bien, podría decirse que estamos ante el efecto de la mundialización de ciertos pensamientos críticos reelaborados en prestigiosas universidades estadounidenses. Véase Razmig Keucheyan,«Le moment américain. Sur

la mondialisation des pensées critiques», *Revue française d'études américaines*, n.º 126, 2010, pp. 21-32.

[28] Edward Said, *Fuera de lugar*, trad. de Javier Calvo, Barcelona, DeBolsillo, 2003.

[29] *Ibid.*, p. 25.

[30] Edward Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966.

[31] Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, trad. de Miguel Temprano, Barcelona, Random House, 2017; *Lord Jim* [1900], trad. de Verónica Canales, Barcelona, Random House, 2015.

[32] Véase Alexis Tadié, «Edward Said et Joseph Conrad: la critique de l'illusion coloniale», *Tumultes*, n.º 35, 2010, pp. 67-80.

[33] Se convertiría en profesor titular en 1977.

[34] Edward Said, *Orientalismo*, trad. de M.ª Luisa Fuentes y Enrique Benito, Barcelona, Debate, 2016.

[35] Es decir, Oriente en el sentido del oriente árabe, el mundo árabe o el mundo árabe-islámico, cuyos límites geográficos son variables.

[36] E. Said, *Orientalismo*, *op. cit.*, p. 377.

[37] *Ibid.*, p. 403.

[38] Gustave Flaubert, «Lettre à Louis Bouilhet», 13 de marzo de 1850, en *idem*, *Correspondance*, París, Gallimard, col. «Folio», 2018, pp. 126-127.

[39] E. Said, *Orientalismo*, *op. cit.*, p. 25.

[40] Fabienne Dupray, «*Madame Bovary* et les juges. Enjeux d'un procès littéraire», *Histoire de la justice*, n.º 17, 2007, pp. 227-245.

[41] Según el vocabulario de la época.

[42] Carta a Louise Colet del 26 de agosto de 1846. Véase la excelente tesis de Hassen Bkhairia, *L'Inscription littéraire de l'histoire chez Flaubert, des œuvres de jeunesse à «Salammbô»*, defendida en la Universidad de Burdeos en 2012. Véase también la página del Centre Flaubert de Rouen, <https://flaubert.univ-rouen.fr>. Y Francis Lacoste, «L'Orient de Flaubert», *Romantisme*, n.º 119, 2003, pp. 73-84.

[43] Véase Guy Harpigny, reseña del libro de Said, *Revue théologique de Louvain*, fasc. 3, 1981, pp. 357-361. Y J. Birnbaum, *La Religion des faibles*, *op. cit.*, p. 62. Henry Laurens, historiador del mundo árabe, reprocha con razón a Said su negativa a aceptar la idea de conflicto entre Occidente y Oriente y limitarse a una simple representación binaria. Véase «Dans l'Orient arabe toujours plus compliqué», lección

inaugural en el Collège de France, 11 de marzo de 2004, publicada en *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/03/12/dans-l-orientarabe-toujours-plus-complique-par-henry-laurens_356438_1819218.html>, 12 de marzo de 2004; y *Orientales*, t. 1: *Autour de l'expédition d'Égypte*, París, CNRS, 2004. Nótese que, como Michel Foucault, Jacques Derrida y muchos otros, Edward Said recibió toda clase de insultos a lo largo de su carrera.

[44] Laurent Dubreuil ha analizado con acierto esta deriva en *La Dictature des identités*, París, Gallimard, 2019. Véase también, del mismo autor, «Alter, inter: académisme et *postcolonial studies*», *Labyrinthe*, n.º 24, 2006, pp. 47-61.

[45] Véase Marion Uhlig, «Quand *postcolonial* et *global* riment avec "médiéval". Sur quelques approches théoriques anglo-saxonnes», *Perspectives médiévales*, n.º 35, 2014.

[46] Sonya Faure, «Faut-il utiliser le mot "race"?», *Libération*, <https://www. liberation.fr/debats/2020/09/24/faut-il-utiliser-le-mot-race_1800427>, 24 de septiembre de 2020. Véase también Maurice Olender, *Race sans histoire*, París, Seuil, col. «Points Essais», 2009.

[47] Robin DiAngelo, *Fragilité blanche. Ce racisme que les Blancs ne voient pas* [2019], París, Les Arènes, 2020.

[48] Es la tesis central desarrollada por el psicólogo indio Ashis Nandy, que se inspira en la conceptualidad psicoanalítica: *El enemigo íntimo. Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, trad. de Mario López Areu, Madrid, Trotta, 2021. Su temática es muy próxima a la de Octave Mannoni. La versión francesa incluye un prólogo de Charles Malamoud y Pierre Legendre, para quienes el colonialismo es una violencia que rebrota en la condición de los vencedores, «víctimas camufladas en una fase avanzada de descomposición psicológica».

[49] Tomo esta expresión de Montaigne: «El habla oscura, ambigua y fantástica de la jerga profética».

[50] Robert Gildea, *L'Esprit impérial. Passé colonial et politiques du présent* [2019], París, Passés composés, 2020, p. 245.

[51] Que consiste en definirse, de forma binaria, como musulmán o no musulmán.

[52] Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, París, Albin Michel, 2008, relata este encuentro. Jomeini, expulsado de Irak, residió en Francia entre el 6 de octubre de 1978 y el 1 de febrero de 1979. Raymond Aron, por su parte, se equivocó al pensar que Jomeini acabaría

siendo aliado de la URSS.

[53] Michel Foucault, «À quoi rêvent les Iraniens» [1978] y «Une poudrière appelée islam» [1979], en *Dits et écrits*, t. III: *1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 688-698 y 759-762. Giesbert pretendía recordar «las tonterías» de Foucault (*Le Point*, 5 de diciembre de 2003). Minc, por su parte, no dudó en llamarle «abogado del jomeinismo iraní, solidario en teoría de sus exacciones» (*Le Monde*, 1 de noviembre de 2001). Véase, al respecto, la excelente puntualización de Julien Cavagnis, «Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de "spiritualité politique"», *Cahiers philosophiques*, n.º 130, 2012, pp. 51-71. Véase también Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, París, Seuil, 2016.

[54] Salman Rushdie, *Los versos satánicos*, Barcelona, Random House, 2012.

[55] Antonio Gramsci, *Pasado y presente. Los cuadernos de la cárcel*, trad. de Manlio Macri, Barcelona, Gedisa, 2018.

[56] Riccardo Ciavolella, «L'émancipation des subalternes par la "culture populaire". La pensée gramscienne et l'anthropologie pour appréhender l'Italie de l'après-guerre et le tiers monde en voie de décolonisation (1948-1960)», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n.º 128, <https://journals.openedition.org/mefrim/2947>, 2016.

[57] El proyecto de los *subaltern studies* se sustanció con la publicación de una serie de once volúmenes entre 1982 y 2000, con cerca de cincuenta autores. En Delhi, Oxford University Press editó los diez primeros volúmenes, y Columbia University Press de Nueva York, el último; Gayatri Chakravorty Spivak se sumó al equipo en 1985. Por supuesto, como en todos los movimientos de vanguardia, los participantes en este enorme proyecto polemizaron entre sí. Fue en las principales universidades estadounidenses —Harvard, Columbia, Cornell, etc.— donde se enfrentaron y coincidieron con pensadores llegados de Francia y de Latinoamérica. Véase T. Brisson, *Décentrer l'Occident*, *op. cit.* El historiador inglés Robert J. C. Young, especialista en Fanon, fue uno de los primeros en caracterizar la teoría poscolonialista como un campo de estudio: *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.

[58] Además de los trabajos de Thomas Brisson, pueden consultarse: Jacques Pouchepadass, «Les *subaltern studies* ou la critique postcoloniale

de la modernité», *L'Homme*, n.º 156, 2000, pp. 161-186; e Isabelle Merle, «Les *subaltern studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale», *Genèses*, n.º 56, 2004, pp. 131-147.

[59] Véase T. Brisson, *Décentrer l'Occident, op. cit.*, p. 222.

[60] Recogido por Chinua Achebe (1930-2013), escritor nigeriano de expresión inglesa, profesor de la Universidad Brown y autor de un libro traducido a cincuenta idiomas sobre la pérdida de identidad africana en contacto con la colonización europea: *Le monde s'effondre* [1958], París, Présence africaine, 2000 [hay trad. cast.: *Todo se desmorona*, trad. de J. Manuel Álvarez, Barcelona, DeBolsillo, 2010]. En 1975, Achebe había analizado el «racismo» de Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas* con una perspectiva poscolonialista que nada tenía que ver con la de Said, quien dedica su escrito a estudiar la manera en que Kurtz representa a África.

[61] Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El Cosmos según un molinero del siglo XVI* [1976], trad. de Francisco Martín, Barcelona, Península, 2016.

[62] Georges Duby y Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, París, Plon, 1991, 5 vols.

[63] Michelle Perrot, *Mélancolie ouvrière*, París, Grasset, 2012; Kamel Daoud, *Meursault, contre-enquête*, París, Actes Sud, 2014 [hay trad. cast.:*Mersault, caso revisado*, Córdoba, Almuzara, 2015]; Arlette Farge, *Vies oubliées. Au cœur du XVIIIe siècle*, París, La Découverte, 2019; Virginie Despentes, *King Kong Théorie*, París, Grasset, 2006 [hay trad. cast.: *Teoría King Kong*, Barcelona, Literatura Random House, 2018].

[64] Robert O. Paxton, *Vichy France. Old Guard and New Order (1940-1944)*, Nueva York, Conroy, 1972 [hay trad. cast.: *La Francia de Vichy*, trad. de Esteban Riambau, Barcelona, Noguer, 1974]. El libro provocó un escándalo y sigue siendo el blanco de todos los nacionalistas identitarios.

[65] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967. [Hay trad. cast.: *De la gramatología*, trad. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI, 1986].

[66] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?* [1988], París, Ed. Amsterdam, 2009. [Hay trad. cast.: *¿Pueden hablar los subalternos*?, trad. de Manuel Asensi, Barcelona, MACBA, 2009].

[67] El texto de referencia es el de Catherine Weinberger-Thomas,

«Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde», *Archives de sciences sociales des religions*, n.º 67,1989, pp.9-51. Editado como libro con el mismo título por Éditions du Seuil en 1996.

[68] Como el ritual del duelo.

[69] Véase Maurice Pinguet, *La Mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1984.

[70] Véase C. Weinberger-Thomas, «Cendres d'immortalité», *op. cit.*, p. 26. Y entrevista con Vaiju Naravane, 8 de agosto de 2020.

[71] Sigmund Freud, *Ein Kind wird geschlagen, Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen* (*Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*), Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919. «Fustigar» significa «golpear con una fusta».

[72] G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?, op. cit.*, p. 74.

[73] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* [2000], París, Ed. Amsterdam, 2009. [Hay trad. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trad. de Alberto Álvarez y Araceli Maira, Barcelona, Tusquets, 2008]. Cabe señalar que el historiador de los mundos africanos Xavier-François Fauvelle, en su conferencia inaugural en el Collège de France (3 de octubre de 2019), y en respuesta a Chakrabarty, afirmó que era mejor «provincializar el mundo», puede recuperarse en <https://bit.ly/3Neayrp>.

[74] D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe, op. cit.*, p. 179.

[75] Véase, al respecto, Matthieu Renault, «Heidegger en Inde. De Jarava Lal Mehta aux *subaltern studies*», *Revue Asylon(s)*, n.º 10, julio de 2012 – julio de 2014.

[76] *Ibid.*, p. 374.

[77] Terry Eagleton, «In the Gaudy Supermarket», *London Review of Books*, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v21/n10/terry-eagleton/in-the-gaudy-supermarket>, 13 de mayo de 1999 (acerca de G. C. Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1999).

[78] Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* [1994], París, Payot, col. «Petite bibliothèque Payot Essais», 2019, p. 10.

[79] *Ibid.*

[80] Sobre las dificultades con que tropezaron los traductores de Homi Bhabha, véase Claire Joubert, «Théorie en traduction: Homi Bhabha et

l'intervention postcoloniale», *Littérature*, n.º 154, 2009, pp. 149-174.

[81] Gilberto Freyre, *Casa-grande y senzala. La formación de la familia brasileña en un régimen de economía patriarcal* [1933], trad. de Antonio Maura, Madrid, Marcial Pons, 2010.

[82] Alusión a las lenguas tupíes de los amerindios. Lo mismo que el surrealismo, el movimiento «antropófago» tuvo un papel crucial en la introducción del psicoanálisis en Brasil, sobre todo en São Paulo. Véase Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira, *Histoire de la psychanalyse au Brésil (São Paulo, 1920-1969)*, París, L'Harmattan, 2005.

[83] H. Bhabha, *Les Lieux de la culture, op. cit.*, pp. 62-63.

[84] *Ibid.*, p. 64.

[85] Homi Bhabha y Jonathan Rutherford, «Le tiers-espace», *Multitudes*, n.º 26, 2006, p. 102.

[86] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* [1986], Londres, Verso, 1989. [Hay trad. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, trad. de Isabel Vericat, Madrid, Siglo XXI, 2010].

[87] Véase el excelente análisis de Azzedine Haddour, «Fanon dans la théorie postcoloniale», *Les Temps modernes*, n.os 635-636, diciembre de 2005 – enero de 2006, pp. 136-159.

[88] Hannah Arendt, «Sur la violence», en *Du mensonge à la violence* [1972], París, Pocket, col. «Agora», 1994. Agradezco a Jean Khalfa su valiosa ayuda al respecto: carta al autor del 6 de septiembre de 2020. Véase también Jean Khalfa, «Éthique et violence chez Frantz Fanon», *Les Temps modernes*, n.º 698, 2018, pp. 51-69.

[89] Homi Bhabha, «Framing Fanon», prólogo a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. del francés por Richard Philcox, Nueva York, Grave Press, 2004. *Framing* significa «enmarcar». Judith Butler apoyó a Bhabha añadiendo a su planteamiento un toque «de género»; véase «Violence, non-violence: Sartre, à propos de Fanon», *Actuel Marx*, n.º 55, 2014, pp. 12-35.

[90] Thamy Ayouch, tesis de habilitación (HDR) defendida en la Universidad de Paris-7, el 3 de diciembre de 2016, y publicada con el título *Psychanalyse et hybridité. Genre, colonialité, subjectivations*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2018. Prólogo de Laurie Laufer: «Este libro es una proposición esencial para un pensamiento epistemológico de cierto psicoanálisis que rechaza el repliegue, la dogmatización, la patologización».

[91] Simposio internacional «Psychanalyse, études de genre, études

postcoloniales: état de l'art», Universidad de París-Diderot, 14-15 de diciembre de 2018.

[92] «La pensée "décoloniale" renforce le narcissisme des petites différences», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/09/25/la-pensee-decolonia le-renforce-le-narcissisme-des-petites-differences_6012925_3232.html>, 25 de septiembre de 2019. Y «Panique décoloniale chez les psychanalystes!», *Libération*, <https://www.liberation.fr/debats/2019/10/03/panique-decoloniale-chez-lespsychanalystes_1755259>, 3 de octubre de 2019. La iniciadora del primer artículo de opinión fue Céline Masson, militante de un universalismo freudiano-republicano, y la del segundo una psicoanalista de tendencia culturalista que reunió firmas de muchos especialistas en estudios poscoloniales que no habían entendido bien —como comprobé hablando con varios de ellos— el significado de este debate insensato.

[93] Jean-Loup Amselle analizó perfectamente esta deriva en *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, París, Stock, 2008.

[94] Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* [2007]. [Hay trad. cast.:*Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos* queer, trad. de María Enguix, Barcelona, Bellaterra, 2017].

5. El laberinto de la interseccionalidad

[1] Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo y Sandrine Lemaire (dirs.), *Zoos humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, París, La Découverte, 2002.

[2] Nicolas Bancel, Pascal Blanchard y Sandrine Lemaire (dirs.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, París, La Découverte, 2005.

[3] Véase Pierre-André Taguieffy Laurent Bouvet, «Les bonimenteurs du *postcolonial business* en quête de respectabilité académique», *L'Express*, <https://www. lexpress.fr/actualite/politique/les-bonimenteurs-du-postcolonial-business-enquete-de-respectabilite-academique_2112541.html>, 26 de diciembre de 2019.

[4] Pascal Blanchard, Nicolas Bancel y Sandrine Lemaire, *Décolonisations françaises. La chute d'un empire*, prólogo de Benjamin

Stora y nota final de Achille Mbembe, París, La Martinière, 2020. Véase también el documental *Décolonisations. Du sang et des larmes*, 2020; entrevista con el autor en *Télérama*, 30 de septiembre de 2020, pp. 75-77.

[5] Malek Bouyahia, «Postcolonialités», en Juliette Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, París, La Découverte, 2016.

[6] Nota de Bernard Cerquiglini del 7 de agosto de 2020.

[7] El exministro de Justicia de Jacques Chirac, Jacques Toubon, fue tachado de «islamoizquierdista» por militantes de extrema derecha, por su labor en el cargo de Defensor de los Derechos (2014-2020), cuando alertó sobre las condiciones de vida de los migrantes instalados en campamentos. Por otro lado, también llueven los insultos y la acusación de «islamófobo» proferidos por grupos extremistas partidarios de instaurar en Francia una ley que reprima la blasfemia. Véase Simon Blin, «En finir avec l'"islamo-gauchisme"?», *Libération*, <https:// www.liberation. fr/debats/2020/10/23/en-finir-avec-l-islamo-gauchisme_1803361>, 23 de octubre de 2020.

[8] Al-Qaeda es una organización islamista terrorista cuyo exponente más célebre fue Osama bin Laden. Daesh, o Estado Islámico, es una rama terrorista del salafismo, rival de Al-Qaeda, que pretende restablecer el califato. Sobre la influencia del islamismo en Francia, véase el excelente estudio coordinado por Bernard Rougier, *Les Territoires conquis de l'islamisme*, París, PUF, 2020.

[9] Como revelan las estadísticas que he mencionado en el capítulo anterior.

[10] Véase Informe anual del Observatoire de la Laïcité para el año 20192020 (636 páginas). Publicado en internet el 18 de diciembre de 2020, <https:// www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2020/12/rapport_annuel_de_l_observatoire_de_la_laicite_2019-2020.pdf>.

[11] Charles Enderlin, «Il est du droit de tout Juif de se déclarer non sioniste», entrevista con Valérie Toranian, *Revue des Deux Mondes*, <https://www.revuedes deuxmondes.fr/wp-content/uploads/2020/09/13-Il-est-du-droit-de-tout-juifde-se-de%CC%81clarer-non-sioniste.pdf>, octubre de 2020, p. 96.

[12] Llamamiento del 13 de diciembre de 2005, reproducido en toda la prensa. Yo lo firmé.

[13] Yo ya había tenido ocasión de discutir con Jacques Derrida

acerca de la ley Gayssot (*De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard/ Galilée, 2001).

[14] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 187.

[15] Alain Louyot y Pierre Ganz, «Aimé Césaire:"Je ne suis pas pour la repentance ou les réparations"», *L'Express*, <https://www.lexpress.fr/culture/livre/ aime-cesaire-je-ne-suis-pas-pour-la-repentance-ou-les-reparations_817538. html>, 13 de septiembre de 2001.

[16] Reproducida en los mismos términos en *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, París, Galilée, 2012.

[17] Benjamin Stora, «Je ne suis pas pour effacer les traces, je suis pour renforcer l'histoire», *La Marseillaise*, <https:// www.lamarseillaise.fr/archives/pas-effacerles-traces-mais-renforcer-l-histoire-EJLM082655>, 14 de junio de 2020.

[18] Este movimiento se convertiría en el Parti des Indigènes de la République (PIR).

[19] Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi, *Djamila Boupacha*, París, Gallimard, 1962. Con varios testimonios y un dibujo de Picasso.

[20] Françoise Vergès, *Le Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, París, Albin Michel, 2017. Martine Storti ha criticado esta posición en un brillante ensayo: *Pour un féminisme universel*, París, Seuil, col. «La République des Idées», 2020.

[21]. Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, París, La Fabrique, 2019, pp. 83-84.

[22] Paul Vergès (1925-2016): fundador del Partido Comunista de la Reunión, diputado y senador durante la IV y la V República, hijo de Raymond Vergès, cónsul de Francia en Siam, y de Pham Thi Khang, maestra vietnamita. Paul también era hermano del famoso abogado Jacques Vergès (1924-2013). Laurence Deroin (1924-2012): militante del PCF, próxima a Raymond Aubrac, feminista y cofundadora de la Union des Femmes de la Réunion.

[23] Sara R. Farris, *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017. Cabe destacar que el premio Simone de Beauvoir, presidido por Sylvie Le Bon de Beauvoir, se otorgó en 2017 a Giusi Nicolini, alcaldesa de Lampedusa, luchadora por los derechos de los refugiados y los migrantes. Como es sabido, en los barcos de la muerte y el naufragio, hay mujeres que sufren una doble desgracia, la de ser violadas por sus compañeros de infortunio. La violación es una práctica universal y no hay violadores «buenos» y

«malos».

[24] Véanse Sadri Khiari, *Pour une politique de la racaille. Immigré-e-s, indigènes et jeunes de banlieues*, París, Textuel, 2006;*idem*, *La Contre-Révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, París, La Fabrique, 2009 y Houria Bouteldja, Sadri Khiari *et al.*, *Nous sommes les indigènes de la République*, París, Ed. Amsterdam, 2012. Houria Bouteldja dimitió del Parti des Indigènes de la République (PIR) en octubre de 2020.

[25] Véase Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007. Véase el excelente comentario de J. Birnbaum, *La Religion des faibles*, *op. cit.*, pp. 197-198. Tuve la ocasión de discutir con Joseph Massad en un simposio celebrado en Londres en 2008. Véase Joseph Massad, *Islam in Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, p. 309. Cabe señalar que, de acuerdo con su noción de un psicoanálisis hibridado, Thamy Ayouch también afirma que en el mundo árabe-musulmán no existe la noción de homosexualidad. Véase Thamy Ayouch, *Psychanalyse et hybridité. Genre, colonialité, subjectivations*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2018, p. 164.

[26] Blog del 23 de febrero de 2013 en la web de los Indigènes de la République.

[27] Houria Bouteldja, «Mohamed Merah et moi», blog del 6 de abril de 2012 en la web de los Indigènes de la République.

[28] Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire, París*, La Fabrique, 2016. En este libro se usan sistemáticamente mayúsculas [gentilicias]: Blancos, Nosotros, Vosotros, Indígenas, etc., como si fueran pueblos o ciudadanos de una nación.

[29] *«Yo soy un hilo y el hijo de buena familia es un muro»*.

[30] H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous, op. cit.*, p. 72.

[31]. Raymond Aron, *L'Abécédaire de Raymond Aron*, París, L'Observatoire, 2019, p. 16.

[32] H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, *op. cit.*, p. 28. El 3 de octubre de 1960, 7.000 manifestantes partidarios de la Argelia francesa desfilaron por los Campos Elíseos al grito de «¡Sartre al paredón!». De Gaulle estuvo de acuerdo con Malraux: era preferible permitir que Sartre gritara «¡Viva el FLN!» a cometer el error de detenerle. Fue en ese momento cuando Fanon conoció a Sartre. Véase Joseph Mornet, «Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon», *Vie sociale et traitements*, n.º 89,2006, pp. 148153.

[33] En el programa *Ce soir (ou jamais!)*, de Frédéric Taddéi, del 18 de

marzo de 2016, en presencia de Houria Bouteldja y su aliada, la profesora poscolonial Maboula Soumahoro, Thomas Guénolé, politólogo de izquierda, rompió en pedazos este libro.

[34] Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, revisión, introducción y presentación de Jean Khalfa y Robert Young, París, La Découverte, 2015, p. 556.

[35] «Vers l'émancipation, contre la calomnie. En soutien à Houria Bouteldja et à l'antiracisme politique», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/idees/article/ 2017/06/19/vers-l-emancipation-contre-la-calomnie-en-soutien-a-houriabouteldja-et-a-l-antiracisme-politique_5147623_3232.html>, 19 de junio de 2017. En respuesta a un artículo crítico de Jean Birnbaum, «La gauche déchirée par le "racisme antiraciste"», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/article/ 2017/06/09/la-gauche-dechiree-par-le-racisme-antiraciste_5141086_3232. html>, publicado el 9 de junio de 2017.

[36] H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous, op. cit.*, pp. 22-23.

[37] En un libro apasionante, Fethi Benslama y Farhad Khosrokhavar señalan que las mujeres que escogen el yihadismo invierten los valores de la emancipación de las mujeres para reivindicar una identidad regresiva basada en el rechazo a los ideales de sus padres, a quienes consideran siervos humillados por el colonialismo. Se trata, entonces, de redimirles con el sacrificio. Véase *Le Jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daech*?, París, Seuil, 2017.

[38] Anne-Charlotte Dancourt, «On a parlé féminisme avec Rokhaya Diallo», *Les Inrockuptibles*, <https://www.lesinrocks.com/actu/on-a-parle-feminisme-rokhaya-diallo-115060-08-01-2017>, 8 de enero de 2017.

[39] Es una «ceremonia paródica de entrega de premios a las palabras racistas más representativas del racismo sistémico pronunciadas por las personalidades públicas en los medios».

[40] Entrevista con Michel Wieviorka, 1 de septiembre de 2020.

[41] Entrevista con Michel Wieviorka, 1 de septiembre de 2020. Véase Hervé Le Bras, Michel Wieviorka *et al.* (dirs.), *Diviser pour unir? France, Russie, Brésil, États-Unis, face aux comptages ethniques*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2018. Véase también Catherine Vincent, «Querelle républicaine autour des statistiques ethniques», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/idees/article/2020/09/ 11/querelle-republicaine-autour-des-statistiques-ethniques_6051761_3232. html>, 11 de

septiembre de 2020.

[42] Tema de un simposio sobre «Identités au prisme de la restitution» (Identidades en el prisma de la restitución), 6 de junio de 2019, Universidad de París-5-Descartes; Louis-Georges Tin, *Les Impostures de l'universalisme. Conversation avec Régis Meyran*, París, Textuel, 2020. Sobre las luchas fratricidas internas en el CRAN, véase Sara Daniel, «Lutte fratricide, soupçons de malversations... rien ne va plus au Cran», *L'Obs*, <https://www.nouvelobs.com/justice/20200818. OBS32278/lutte-fratricide-soupcons-de-malversations-rien-ne-va-plus-aucran.html>, 18 de agosto de 2020. A raíz de graves desavenencias internas, Louis-Georges Tin fue expulsado del CRAN en julio de 2020.

[43] El mismo día hubo un atentado contra el Hyper Cacher de la Porte de Vincennes. Además de los periodistas de *Charlie Hebdo*, hubo otras cinco personas asesinadas. En total, diecisiete muertos.

[44] Versión francesa de *¿Dónde está Wally? (N. del T.)*

[45] Véase Guillaume Gendron, «*Charlie Hebdo*: Jean-Marie Le Pen et la théorie du complot», *Libération*, <https://www.liberation.fr/france/2015/01/16/charlie-hebdo-jean-marie-le-pen-adepte-de-la-theorie-du-complot_1182207>, 16 de enero de 2015.

[46] Hay que aclarar que «Yo no soy Charlie» no significa «Soy anti-Charlie». El matiz es importante, pues permite que quienes dicen «no soy» se declaren contrarios al uso de la violencia asesina.

[47] Artículo de opinión publicado en *Le Monde* y firmado por sociólogos, economistas e historiadores de izquierda y extrema izquierda: Ludivine Bantigny, Emmanuel Burdeau, François Cusset, Cédric Durand, Éric Hazan, Razmig Keucheyan, Thierry Labica, Marwan Mohammed, Olivier Neveux, Willy Pelletier, Eugenio Renzi, Guillaume Sibertin-Blanc, Julien Théry, Rémy Toulouse y Enzo Traverso, «Non à l'union sacrée!», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/01/15/non-a-l-union-sacree_4557288_3232.html>, 14 de enero de 2015.

[48] Virginie Despentes, «Les hommes nous rappellent qui commande, et comment», *Les Inrockuptibles*, <https://www.lesinrocks.com/actu/virginie-des pentes-les-hommes-nous-rappellent-qui-commande-et-comment-10208617-01-2015>, 17 de enero de 2015.

[49] El *suis* de la frase puede significar lo mismo «soy» que «sigo», en el sentido de «soy lector de». (*N. de T.*)

[50] Jean-Marie Pottier en *Sofilm*, <http://www.slate.fr/

story/101247/jeanluc-godard-charlie-hebdo-sofilm>, 6 de mayo de 2015.

[51] Robert Gildea, *L'Esprit impérial. Passé colonial et politiques du présent* [2019], París, Passés composés, 2020, pp. 342-345. Hoy podemos leer argumentos de este cariz sobre todo en los artículos de opinión de la prensa estadounidense, concretamente en los de *The Washington Post*.

[52] Buena muestra de ello es el *hashtag* #MeToo, una iniciativa necesaria pero que debe tener unos límites.

[53] Éric Fassin, «L'appropriation culturelle, c'est lorsqu'un emprunt entre les cultures s'inscrit dans un contexte de domination», *Le Monde*, <https://www.le monde.fr/immigration-et-diversite/article/2018/08/24/eric-fassin-l-appropria tion-culturelle-c-est-lorsqu-un-emprunt-entre-les-cultures-s-inscrit-dans-uncontexte-de-domination_5345972_1654200.html>, 24 de agosto de 2018. Véase Sonya Faure, «Un credo pour les antiracistes», *Libération*, <https://www.libera tion.fr/debats/2016/06/29/un-credo-pour-les-antiracistes_1462931>,29 de junio de 2016. A Pascal Blanchard le acusaron de lo mismo.

[54] Nombre de un poblado iroqués que dio origen a la palabra «Canadá».

[55] Declaración en Radio-Canada, 17 de julio de 2018. Puede recuperarse en: <ici.radio-canada.ca/nouvelle/1113127/robert-lepage-slav-kanata-contro verse-autochtone-appropriation-culturelle-saskatchewan>.

[56] Llamamiento de la UNEF (Union Nationale des Étudiants de France), 25 de marzo de 2019.

[57] Comunicado de prensa de Frédérique Vidal, ministra de Enseñanza Superior, Investigación e Innovación, y de Franck Riester, ministro de Cultura, 27 de marzo de 2019. Puede leerse en <https://www.culture.gouv.fr/Presse/Com muniques-de-presse/Reaction-de-Frederique-VIDAL-et-de-Franck-RIES TER-a-la-perturbation-de-la-piece-de-theatre-Les-Suppliantes-en-Sorbonne>.

[58] Laure Murat, «"Blackface", une histoire de regard», *Libération*, <https:// www.liberation.fr/debats/2019/04/10/blackface-une-histoire-de-regard_172 0559>, 10 de abril de 2019.

[59] Laure Murat, «La *cancel culture*, c'est d'abord un immense ras-le-bol d'une justice à deux vitesses», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/article/ 2020/08/01/la-cancel-culture-c-est-d-abord-un-immense-

ras-le-bol-d-unejustice-a-deux-vitesses_6047867_3232.html>, 1 de agosto de 2020.

[60] Constitución Francesa, 12 de julio de 2018.

[61] Éric Fassin, «Le racisme anti-Blancs n'existe pas», *loc. cit.* Y en su blog «Identités politiques», en *Mediapart*: Éric Fassin, «Le mot race», <https://blogs. mediapart.fr/eric-fassin/blog/260919/le-mot-race>, 26 de septiembre de 2019.

[62] Laure Daussy, «Tania de Montaigne: Le mot "racisé" accrédite l'idée selon laquelle la race existe», *Charlie Hebdo*, <https:// charliehebdo.fr/2018/06/ politique/interview-tania-montaigne-racisme-racise-essai>, 6 de junio de 2018. Y Tania de Montaigne, *L'Assignation. Les Noirs n'existent pas*, París, Grasset, 2018. Tania de Montaigne es miembro del colectivo 50/50, cuyas metas son la igualdad entre las mujeres y los hombres y la diversidad en el cine y lo audiovisual.

[63] Valérie Marin La Meslée y Christophe Ono-dit-Biot, «Alain Mabanckou:"Je n'ai pas besoin d'afficher une rancœur pour affirmer mon identité"», *Le Point*, <https://www.lepoint.fr/culture/litterature-alain-mabanckou-je-n-aipas-besoin-d-afficher-une-rancoeur-pour-affirmer-mon-identite-12-082020-2387484_3.php>, 12 de agosto de 2020.

[64] Todos estos hechos sucedieron en 2019 y 2020.

[65] Marc-Olivier Bherer, «Thomas Chatterton Williams:"Un espace public corseté par la 'cancel culture' ne sert pas les intérêts des minorités"», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/idees/ article/2020/07/26/thomas-chatterton-wil liams-un-espace-public-corsete-par-la-cancel-culture-ne-sert-pas-les-interetsdes-minorites_6047306_3232.html>, 26 de julio de 2020. Thomas Chatterton Williams es autor de un libro autobiográfico: *Self-Portrait in Black and White. Unlearning Race*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2019.

[66] Benjamin Stora, *La Guerre des mémoires. La France face à son passé colonial*, entrevistas con Thierry Leclère, La Tour-d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2007. Jacques Chirac, discurso del 16 de julio de 1995, pronunciado con motivo del 53.º aniversario de la *rafle du Vel' d'Hiv* (redada del Velódromo de Invierno): «Francia, aquel día, cometió lo irreparable».

6. Grandes reemplazos

[1] Mark Lilla, *La Gauche identitaire. L'Amérique en miettes* [2017], París, Stock, 2018.

[2] El cuidado mutuo o sabiduría práctica. La filosofía del *care* nació en Estados Unidos en 1982 como reacción al auge del individualismo. Está presente en la obra de Paul Ricœur *Soi-même comme un autre* (París, Seuil, 1990), y es secundada en Francia por la filósofa Sandra Laugier.

[3] Como, por ejemplo, Vincent Geisser, autor de *La Nouvelle Islamophobie* (París, La Découverte, 2003), que popularizó la palabra en Francia atacando a SOS Racisme y al modelo francés de laicidad, al que tachaba de «nacional-laicismo», para después acusar en falso a un alto funcionario del Centre National de la Recherche Scientifique, Joseph Illand, de ser un agente secreto encargado de vigilar a los especialistas en islam. En 2009, este asunto sembró cizaña en el ámbito universitario, porque cinco mil investigadores respaldaron a Geisser. Sobre este particular, escribí un artículo: «Geisser: une pétition à l'aveuglette», *Libération*, <https:// www.liberation.fr/societe/2009/06/25/geisser-une-petition-a-l-aveuglette_ 566798>, 25 de junio de 2009. Véase también Joseph Illand, «L'honneur d'un ingénieur général. Réponse aux accusations de Vincent Geisser», <https://www. lemonde.fr/idees/article/2009/07/09/l-honneur-d-un-ingenieur-general-parjoseph-illand_1217154_3232.html>, *Le Monde*, 9 de julio de 2009.

[4] Sermón en apoyo al asesino de Samuel Paty, 3 de noviembre de 2020. Sobre las decapitaciones colgadas en internet, remito al magnífico libro de JeanLouis Comolli, *Daech, le cinéma et la mort* (Lagrasse, Verdier, 2016), que muestra cómo los «enemigos de Occidente» utilizan efectos visuales tomados de las películas de acción de Hollywood.

[5] Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en islam*, Fécamp, Lignes, 2014.

[6] Navío del rey Teseo, venerado por los atenienses, que reemplazaban las piezas usadas por otras nuevas. Los filósofos se basaron en él para reflexionar sobre la identidad: unos decían que el barco era siempre el mismo y otros que era distinto. Plutarco cuenta esta historia en *Vidas paralelas*.

[7] La palabra «populismo» debe usarse con prudencia. Yo la empleo aquí con el sentido de régimen de pasiones y emociones marcado por un

sentimiento de abandono que invita a forjar relatos a menudo complotistas. Véase Pierre Rosanvallon, *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, París, Seuil, 2020.

[8] En noviembre de 2005 se fundó en Francia, como réplica al CRAN, un Consejo Representativo de Asociaciones Blancas (CRAB), que no tuvo mucho recorrido: «Desde hace más de dos mil años, Francia es blanca. ¡¡¡Desde hace cuarenta años se está volviendo gris y negra!!! No tenemos por qué soportar a gente que sitúa su cultura religiosa por encima de las leyes de la República. No al mestizaje».

[9] Mark Lilla, *L'Esprit de réaction* [2016], París, Desclée de Brouwer, 2019, p. 12.

[10] Jean Starobinski, *L'Invention de la liberté (1700-1789)* [hay trad. cast.: *La invención de la libertad: 1700-1789*, trad. de Francisco Olmos, Barcelona, Carroggio], seguido de *Les Emblèmes de la raison* [1964], París, Gallimard, 2006 [hay trad. cast.:*Mil setecientos ochenta y nueve, los emblemas de la razón*, trad. de José Luis Checa, Madrid, Taurus, 1988].

[11] Literalmente: «Donde crece el peligro también crece lo que salva».

[12] Véase Jacques Julliard, «La démocratie en danger», *Le Figaro*, <https:// www.lefigaro.fr/vox/societe/jacques-julliard-la-democratie-en-danger-20201 004>, 4 de octubre de 2020.

[13] Véase, al respecto, Sylvie Laurent, *Pauvre petit Blanc. Le mythe de la dépossession raciale*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2020.

[14] Donald Trump que, por suerte, solo ha cumplido un mandato (20162020).

[15] S. Laurent, *Pauvre petit Blanc, op. cit.*, p. 19.

[16] Adherido a la corriente de la *cross-cultural psychology*, o psicología intercultural, que estudia cómo intervienen el origen étnico, la clase social, el sexo, etc. en la constitución de la personalidad, Negy se especializó en el estudio y las terapias de las familias pobres hispanas. En 2012, afirmó que no había ninguna prueba de la existencia del «paraíso» y tuvo que hacer frente a un grupo de estudiantes extremistas que proclamaban la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones.

[17] Charles Negy, *White Shaming. Bullying Based on Prejudice Virtue-Signaling and Ignorance*, Dubuque, Kendall Hunt, 2020. Y Michael Levenson, «University to Investigate Professor Who Tweeted about "Black Privilege"», *The New York Times*, <https://

www.nytimes.com/2020/06/05/us/ucf-professor-charles-negy-race.html>, 5 de junio de 2020.

[18] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* [1796], según las ediciones de 1797, 1821 y el manuscrito original, introducción y notas de René Johannet y François Vermale, París, Vrin, 1936, p. 81. Jean-Marie Le Pen se basó en este modelo, lo mismo que, por otra parte, Houria Bouteldja. Véase también Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, París, Fayard, 2006.

[19] Véase Alain Finkielkraut, *L'Identité malheureuse*, París, Stock, 2013. Este libro mereció duras críticas de Pierre Nora, *Le Débat*, n.º 179, marzo-abril de 2014: «La identidad francesa sí que sería desdichada si no hubiera un solo inmigrante». A partir de 2014, se usó a menudo la expresión «identidad desdichada» para designar un «mal francés».

[20] Sobre el antiamericanismo específicamente francés, véase Philippe Roger, *L'Ennemi américain. Généalogie de l'anti-américanisme français*, París, Seuil, 2002.

[21] Édouard Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, París, Ernest Flammarion & Charles Marpon, 1886. La primera edición, en dos volúmenes de 1.200 páginas, tuvo una tirada de 65.000 ejemplares, y se hicieron 150 ediciones. Hay una de 1887 ilustrada con «escenas, vistas, retratos, mapas y planos hechos por nuestros mejores artistas».

[22] *Ibid.*, p. 154.

[23] Maurice Barrès, *Le Journal*, 15 de febrero de 1900.

[24] Georges Mauco, *Les Étrangers en France. Leur rôle dans l'activité économique*, París, Armand Colin, 1932.

[25] Patrick Weil y yo fuimos los primeros en indagar el pasado colaboracionista de Mauco, fundador de los centros Claude-Bernard y que, a lo largo de su vida, se hizo pasar por miembro de la Resistencia y benefactor de la humanidad. Véase Élisabeth Roudinesco, «Georges Mauco (1899-1988): un psychanalyste au service de Vichy. De l'antisémitisme à la psychopédagogie», *L'Infini*, n.º 51, otoño de 1995.

[26] Jean Giraudoux, *Pleins pouvoirs*, París, Gallimard, 1939, en especial el capítulo «La France peuplée» (pp. 65-67). Véase Jean-Claude Milner, «Entretien», realizado por Jean-Claude Poizat, *Le Philosophoire*, n.º 43, 2015, pp. 9-55: «[En este libro] Giraudoux no señala únicamente a los judíos no asimilados; es mucho más radical: si la República francesa es de buena índole, entonces los judíos están excluidos, hayan

nacido o no en Francia» (p. 47).

[27] Entrevista con Bernard Cerquiglini, 7 de noviembre de 2020.

[28] Gilles Fournier, «La guerre de demain est déjà déclenchée», *Europe-Action*, n.º 16, abril de 1964, pp. 20-21. Y Pino Rauti, «L'Europa e il terzo mondo», *Ordine nuovo*, vol. 10, n.os 5-6, junio-julio de 1964, p. 8. Puede leerse una síntesis excelente de estas posiciones en Pauline Picco, «Penser et dire la race à l'extrême droite (France-Italie, 1960-1967)», *Vingtième siècle*, n.º 130, 2016, pp. 77-88.

[29] Jean Raspail, *Le Camp des saints* [1973], París, Laffont, 2011, con un prólogo del autor, titulado «Big Other».

[30] Jean Raspail, *Moi, Antoine de Tounens, roi de Patagonie*, París, Albin Michel, 1981.

[31] Solenn de Royer, «L'épopée des Kurdes de l'*East Sea*. Drame en cinq actes», *Confluences Méditerranée*, n.º 42, 2002, pp. 13-21.

[32] George Orwell, *1984* [1949], París, Gallimard, 1950. En este libro, «Big Brother» es el jefe bigotudo e invisible de un partido que vigila, a través de una pantalla, todas las acciones y todos los gestos de una población amaestrada.

[33] Sobre las condiciones tumultuosas de la reedición de este libro, que no encontró tropiezo judicial alguno, véase Pierre Assouline, «*Le Camp des saints* pousse à choisir son camp», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/livres/article/ 2011/03/24/le-camps-des-saints-pousse-a-choisir-son-camp_1497706_3260. html>, 24 de marzo de 2011.

[34] «Big Other» es la traducción inglesa del famoso concepto de «gran Otro» (*grand Autre*) ideado por Jacques Lacan y bien conocido por los especialistas en ciencias humanas y sociales. Designa una alteridad simbólica —Ley, Lenguaje, Inconsciente, Dios— que determina al sujeto sin que él lo sepa. En este sentido, se diría que, creyéndose orwelliano, Raspail convoca sin saberlo a su propio inconsciente, mayormente lacaniano.

[35] J. Raspail, *Le Camp des saints, op. cit.*, p. 24.

[36] Michel Houellebecq, *Soumission*, París, Flammarion, 2015. [Hay trad. cast.: *Sumisión*, trad. de Joan Riambau, Barcelona, Anagrama, 2018].

[37] Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), tildado de nazi-trotskista por los estalinistas y perseguido por los franquistas.

[38] Véase Jean-Claude Michéa, «Orwell, la gauche et la double pensée», nota final de *Orwell anarchiste tory*, Castelnau-le-Lez, Climats,

2020.

[39] Philip Roth, *The Human Stain*, Pennsylvania, The Franklin Library, 2000. [Hay trad. cast.:*La mancha humana*, trad. de Jordi Fibla, Barcelona, Alfaguara, 2005].

[40] Entre los colaboradores de *Krisis*, había autores que nunca, ni de lejos, habían defendido las ideas de la nueva derecha: Jean-Luc Mélenchon, Jacques Julliard, Boris Cyrulnik, André Comte-Sponville, etc.

[41] Georges Dumézil: lingüista, antropólogo, filólogo, teórico de la mitología indoeuropea y de la trifuncionalidad indoeuropea: sacerdotes, guerreros y agricultores. Sobre sus afinidades con la extrema derecha, véase Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, Flammarion, 1992.

[42] «Appel à la vigilance», seguido de un artículo de Roger-Pol Droit, «La confusion des idées. Quarante intellectuels appellent à une "Europe de la vigilance" face à la banalisation de la pensée d'extrême droite», *Le Monde*, <https://www. lemonde.fr/archives/article/1993/07/13/la-confusion-des-idees-quarante-inte llectuels-appellent-a-une-europe-de-la-vigilance-face-a-la-banalisation-de-lapensee-d-extreme-droite_3949845_1819218.html>, 13 de julio de 1993. Y Maurice Olender, *Race sans histoire*, París, Seuil, col. «Points Essais», 2009.

[43] El prefijo «pan-» (todo) sirve, en general, para amplificar y universalizar el peligro del fenómeno designado por el término al que se añade. De modo que la palabra «pansexualismo» se ha usado peyorativamente para designar la doctrina freudiana de la sexualidad, que habría «invadido» el ámbito de los estudios sobre la sexualidad.

[44] Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, París, Gallimard, 1993. Y «Sur la crise du lien national», *Le Débat*, n.º 75, mayo-agosto de 1993, p. 135. Este último es una respuesta a una crítica mordaz de Michel Wieviorka en el mismo número.

[45] Yo también participé, junto con Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant y Claude Lanzmann, y en esa ocasión recibí tantos insultos como cuando critiqué a Michel Onfray por su libelo contra Freud escrito diez años después. Véase Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, *op. cit.* En la web de Renaud Camus (<http://www.renaud-camus.net>), pueden leerse todos los documentos sobre este asunto. Léase también el relato que hace Olivier Bétourné, quien por

primera vez da explicaciones en *La Vie comme un livre. Mémoires d'un éditeur engagé*, París, Philippe Rey, 2020.

[46] Renaud Camus, *La Campagne de France*, París, Fayard, 2000, p. 48.

[47] *Ibid.*, pp. 60-61.

[48] Renaud Camus, *Le Grand Remplacement*, Neuilly-sur-Seine, David Reinharc, 2011; 2.ª edición ampliada en 2012. También puede consultarse *2017, dernière chance avant le Grand Remplacement. Changer de peuple ou changer de politique*?, entrevistas con Philippe Karsenty, París, La Maison d'Édition, 2017. Cabe destacar que Kémi Séba, activista franco-beninés, amigo de Alain Soral y Dieudonné, que pasó de la extrema izquierda anticolonialista a la extrema derecha identitaria, se ha hecho portavoz de una nueva emigración inversa que promueve un movimiento de regreso de los negros de Europa a sus países de origen, la única manera, a su juicio, de aquilatar la pureza de la «raza negra» separándola de la «raza blanca». Su grupo segregacionista Tribu Ka (2004-2006) fue disuelto por incitación al odio racial. En 2008, convertido al islam, anunció que «el hombre blanco es el demonio». Véase *Les Inrockuptibles*, 16 de septiembre de 2017.

[49]. Véase Ariane Chemin, «Et Zemmour devint Zemmour», *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/politique/article/2014/11/08/et-zemmour-de vint-zemmour_4520705_823448.html>, 6 de noviembre de 2014. Y Gérard Noiriel, *Le Venin dans la plume. Édouard Drumont, Éric Zemmour et la part sombre de la République*, París, La Découverte, 2019.

[50] Inventado por Jacques Lacan en 1953 para designar el significante de la función paterna.

[51] RTL, 9 de mayo de 2017. Zemmour, pretendiendo explorar el inconsciente de los políticos, sacaba a relucir un tópico psicoanalítico de mercadillo.

[52] Éric Zemmour, *Mélancolie française*, París, Fayard/Denoël, 2010;*Le Suicide français*, París, Albin Michel, 2014; *Destin français*, París, Albin Michel, 2018.

[53] Zemmour, en cada entrevista, añade listas a las que ya publicó en *Le Suicide français*. Véase la larga entrevista en Radio Courtoisie del 16 de octubre de 2014.

[54] Murat Lama, «*Destin français* de Zemmour: le livre le plus antisémite de la Ve République?», blog del 11 de octubre de 2018 en la web de *Mediapart*, <https://blogs.mediapart.fr/murat-lama/

blog/111018/destin-francais-de-zem mour-le-livre-le-plus-antisemite-de-la-veme-republique>.

[55] Houria Bouteldja,«Lettre à Eric Zemmour, l'"israélite"», blog del 12 de junio de 2014 en la web del Parti des Indigènes de la République, <http://indi genes-republique.fr/lettre-a-eric-zemmour-l-israelite-3/>.

[56] Michel Onfray, «La gauche acéphale», *Le Figaro Magazine*, <https:// www.lefigaro.fr/vox/politique/michel-onfray-la-gauche-acephale-20200619>, 19 de junio de 2020. Sobre Michel Onfray, véase Élisabeth Roudinesco (ed.), *Mais pourquoi tant de haine*?, París, Seuil, 2010. Y «Onfray, final de partida», diálogo entre Élisabeth Roudinesco y Guillaume Mazeau, conducido por Gilles Gressani, *Le Grand Continent*, <https://legrandcontinent.eu/es/2021/03/12/onfray-finalde-partida>, marzo de 2021. Terra Nova es una asociación francesa de tendencia socialdemócrata, fundada en 2008.

Epílogo

[1] Lo cual sería incompatible con la Declaración Universal de Derechos del Niño (1959).

[2] Véase Maurice Samuels, «Dès 1789, le républicanisme français s'est montré ouvert au particularisme religieux», *Le Monde*, <https:// www.lemonde.fr/idees/ article/2020/12/31/des-1789-le-republicanisme-francais-s-est-montre-ouvertau-particularisme-religieux_6064889_3232.html>, 31 de diciembre de 2020.

[*] «Mulatos», pero la palabra francesa, a diferencia de la española, mantiene su carácter injurioso.*(N.del T.)*

[*] Ambas significan «negro», pero *nègre* es despectivo.*(N.del T.)*

[*] Semejante al «negrito» del ColaCao.*(N.del T.)*

[*] «Hijos de Francia»: los franceses; los sesenta millones son los colonizados.*(N.del T.)*

[*] Criollos blancos, descendientes de los primeros colonos esclavistas. *(N.del T.)*

[*] Gesto transgresor inventado por el humorista Dieudonné.*(N.del T.)*

[*] Fundación de reparto de comida gratis a los pobres creada por el cómico Michel «Coluche» Colucci. *(N. del T.)*

[*] Lo mismo que *négritude* (negritud) se hace derivar del término injurioso *nègre*, *noiritude* deriva del término neutro *noir*: ambos designan al negro. *(N. del T.)*

[*] Fecha del aniversario de la muerte de De Gaulle.*(N.del T.)*

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»
EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.

Penguinlibros.club

Penguin Random House Grupo Editorial

Penguinlibros

Índice

El yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias

Prólogo

1. La asignación de identidad

2. La galaxia del género

3. Deconstruir la raza

4. Poscolonialidades

5. El laberinto de la interseccionalidad

6. Grandes reemplazos

Epílogo

Agradecimientos

Sobre este libro

Sobre Élisabeth Roudinesco

Créditos

Notas